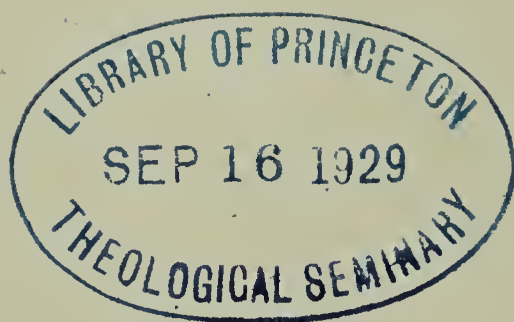



LIBRARY OF PRINCETON
SEP 16 1929
THEOLOGICAL SEMINARY

STUDIEN ZUR
GESCHICHTE UND KULTUR
DES ISLAMISCHEN ORIENTS

ZWANGLOSE BEIHEFTE
ZU DER ZEITSCHRIFT „DER ISLAM“

HERAUSGEGEBEN
VON
C. H. BECKER

DRITTES HEFT

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1914

DER EID BEI DEN SEMITEN

IN SEINEM VERHÄLTNIS ZU VERWANDTEN ERSCHEINUNGEN
SOWIE
DIE STELLUNG DES EIDES IM ISLAM

VON

JOHS. PEDERSEN



STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1914

PROFESSOR FRANTS BUHL

IN DANKBARKEIT GEWIDMET

VORWORT.

Diesem Buche liegt eine dänische Promotions- und Habilitationsschrift „Den semitiske Ed og beslägtede Begreber samt Edens Stilling i Islam“ (Köbenhavn 1912) zugrunde. Ich habe das Material aufs neue geprüft und vielfach erweitert, so daß hier nicht nur eine Übersetzung, sondern eine neue Bearbeitung des Buches vorliegt. Das behandelte Thema ist bisher noch nicht Gegenstand einer besonderen Untersuchung gewesen, wird aber in den verschiedenen, das geistige Leben der Semiten behandelnden Werken berührt. Dadurch ist allerlei Material an den Tag gebracht und der Weg zu einer weitergehenden Untersuchung gebahnt worden. Eine erschöpfende Darstellung der an den Eid der Semiten und seinen Gebrauch geknüpften Eigentümlichkeiten zu geben, ist wohl in Anbetracht des Umfanges der Quellen kaum möglich; aber es war mein Ziel, so weit möglich, die wesentlichen und charakteristischen Züge zu sammeln. Vor allem interessierte es mich, zu untersuchen, wie die Semiten selbst den Eid aufgefaßt haben, und welche Stellung er in ihrem geistigen Leben eingenommen hat. Ich fand, daß ihm verschiedene Vorstellungen zugrunde liegen, und hielt es für geboten, eine verhältnismäßig eingehende Darlegung dieser Begriffe zu geben, in denen der Eid wurzelt, und aus denen heraus er zu verstehen ist. Ich habe deshalb versucht zu sehen, was die verschiedenen Tatsachen in ihrem eigenen Zusammenhange bedeuten. Um nicht Erscheinungen zusammenzustellen, die lediglich eine äußerliche Ähnlichkeit aufweisen, habe ich beinahe gänzlich darauf verzichtet, Parallelen aus anderen Völkern anzuführen. Die Darstellung des Fluches verlangte eigentlich als Gegenstück eine Untersuchung des Segens und der positiven Grundbegriffe der Semiten, die im Anschluß an die Ausführungen über den Bund gegeben werden müßte, und zugleich die Darstellung des Wahrheits-

begriffes in Kap. VIII näher begründen würde. Eine solche Untersuchung der Grundbegriffe hat Dr. VILH. GRÖNBECH für die Germanen vorgenommen, und seinen tiefgehenden Kenntnissen der primitiven Psychologie verdanke ich verschiedene Anregungen. Ich mußte in dieser Arbeit auf eine solche weitergehende Untersuchung verzichten, aber es ist meine Hoffnung, daß ich später dazu kommen werde.

Die dänische Ausgabe wurde während einer mir von der Universität zu Kopenhagen bewilligten Stipendienreise geschrieben. Zu Beginn der Arbeit erhielt ich verschiedene Ratschläge in bezug auf die assyrisch-babylonische und die arabische Literatur von den Herren Professoren ZIMMERN und FISCHER in Leipzig. Bei Professor SNOUCK HURGRONJE in Leiden wurde ich in die Lektüre des Bāǵūrī eingeführt, dessen Werk meiner Darstellung des Eides im islamischen Lehrsystem zugrunde gelegt ist. Professor GOLDZIHER machte mich während eines Aufenthaltes in Budapest auf einige im letzten Teile des Buches benutzte Literatur aufmerksam. Wenn es mir gelungen ist, durch die vorliegende deutsche Ausgabe mein Buch einem größeren Leserkreis vorzulegen, so verdanke ich dies vor allem dem warmen Interesse Herrn Professor BECKER's, der keine Mühe gespart hat, um diese Veröffentlichung zu ermöglichen. Beim Korrekturlesen tat mir Hilfe recht not, um die mir unterlaufenden undeutschen Wendungen zu ändern und zu verbessern. Diese mühsame und wenig angenehme Arbeit haben die Herren Doktoren GRAEFE, RITTER und MIELCK in Hamburg mit Sorgfalt und bewunderungswerter Geduld vorgenommen. Außerdem hat Professor BECKER eine Korrektur gelesen. Diesen wie den anderen erwähnten Herren spreche ich meinen herzlichen Dank aus.

J. P.

INHALT.

I. Sprachliche Übersicht.

Die gewöhnliche Bezeichnung für den Eid im Babylonisch-Assyrischen ist *mamītu.* Es liegt nahe, dieses Wort als eine *maf'ūl*-Form zu *amū* »sprechen« zu betrachten [1]). Es wird sodann mit dem Wort *tamū* »schwören« verwandt. BARTH meinte diese Form mit seinem Lautgesetz von der Verwandlung des *m* zu *n* im Präfix *ma* des Assyrischen unter dem Einfluß eines Labials nicht vereinigen zu können (ZA II p. 116), eine Schwierigkeit, die JENSEN [2]) dadurch zu lösen versuchte, daß er das Wort aus einer Reduplikationsform *māmū*, die sich zu *amū* verhielte wie *babālu* (bringen) zu *abālu* (bringen), herleitete (ZDMG XLIII p. 192.) Indessen hat MEISSNER (*Altbab. Privatrecht* p. 120 f.) nachgewiesen, daß dem *amū* im Babylonischen eine Wurzel *awā* zugrunde liegt, so daß *mamītu* ursprünglich die Form *mawītu* gehabt hätte. Allerdings wird die Schwierigkeit dadurch nicht gelöst, denn es fragt sich doch, wie ein *w* sich nach dem Präfix *ma* zu *m* entwickeln konnte. Derselbe Stamm kommt im Aramäischen vor. So haben wir im Targum für Eid das Wort מוֹמָתָא, welcher Form das Verbum mit j: יְמָא »schwören« entspricht (vgl. DALMANS Wörterbuch). Beide Formen kehren in den Elephantinepapyri wieder: ימא »schwören« (SACHAUS Ausg. nr. 33, 2; 58, 9; SAYCE-COWLEY B 4. 8. 11; D 24; F 5. 8, in inf. למומא B 6) sowie מומה »Eid« (SACHAU nr. 49, 1 vgl. 33, 1) und מומא (SAYCE-COWLEY D 24) wie מומאה (B 6; F 4. 6. 9). Im Syrischen hat man für »schwören« das Verbum *īmā* (mit oder ohne Alaf am Anfang) oder *īmī*, dazu das Substantiv *maumāṯā*; dies Wort bedeutet außer Eid auch »deprecatio« (siehe PAYNE SMITH's *Thesaurus*), das Verbum bedeutet im Af'el nicht nur »schwören lassen«, sondern auch »exorcisavit«, wie *maumᵉjānā* sowohl »qui adjurat« als »exorcista« bedeutet. Dem Assyrischen entspricht ziemlich genau das Talmudisch-Aramäische, wo *jᵉmā* und *jᵉmī* sowohl »sprechen«

[1]) Vgl. HAUPT in BA I p. 7; 15 Anm. 11; 173; 178. DELITZSCH in seiner *assyrischen Grammatik* 1. Aufl. § 65, 31 a, aber nicht in der 2. Aufl. und dem Wörterbuch. ZIMMERN: *Šurpu* p. 63.

[2]) und nach ihm JÄGER in BA I 479.

wie »schwören« bedeutet (Levy: *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch* II 244), und das Substantiv *mōmī* und *momāṯā* den Eid bezeichnet (ebenda III 50) [1]).

Eigentümlich ist es, daß das assyrische Wort in der Regel in der abgekürzten Form *mamit* vorkommt, was sich vielleicht daraus erklären läßt, daß dieser Begriff, wie wir später zu sehen Gelegenheit haben werden, einigermaßen wie ein persönliches Wesen behandelt wird [2]). — *Mamītu* bezeichnet nicht nur, was wir unter Eid verstehen; es kommt ebenso häufig in der Bedeutung Besessenheit oder Fluch vor, und dies ist wichtig für unser Verständnis des assyrischen Eides. Gelegentlich wird es von der mit dem Eid eingegangenen Verpflichtung gebraucht [3]). Eine genauere Untersuchung über den Inhalt dieses Begriffes wird später vorgenommen werden.

Vom selben Stamm wie *mamītu* ist *tamītu*, das außer »Eid« einerseits den Orakelspruch der Gottheit, andererseits die Anfrage nach einem solchen bezeichnet (Zimmern: *Beiträge* p. 88; 190, 3 u. a.).

Mit *mamītu* parallel kommt oft *nīšu* vor, scheinbar damit synonym. Auch das wird in der Bedeutung »Bann«, »Fluch«, »Besessenheit« verwendet (z. B. KB IV p. 146, 66; Tallquist: *Maqlu* V 72; Zimmern: *Šurpu* passim). Aber in seinem Ursprung ist es von *mamītu* ganz verschieden. Es ist verwandt mit dem hebräischen נשׂא (siehe Gesenius-Buhl s. v.) und bedeutet »Handerhebung« [4]), hat mithin einen ähnlichen Ursprung wie das arabische *jamīn*. Neben *nīšu* kommt die Form *niš ili* vor. In der Zusammensetzung *niš ḳatu*

[1]) Es ist deshalb kaum richtig, wenn Mercer: *The oath in Babylonian and Assyrian Literature* (Münchener Dissertation 1911) p. 26 *mamītu* von *amū* »sprechen« trennen will. Er denominiert es aus einem *jama'*, das in *tamū* vorliegen soll, aber sonst nicht im Ass. vorkommt. Doch sind alle diese Wurzeln kaum zu trennen. Wir haben mithin: Ass. *'amū* mit der alten Form *'awā*, in den aram. Dialekten ימא und (nach Ungnad, *ZA* XVII 356) dem bab. *'awā* entsprechend חוא. Dazu im Arabischen ومى. Es liegt also hier ein Wechsel von anlautendem Hamza, *w* und *j*, vor (vgl. Nöldeke: *Neue Beiträge zur sem. Sprachwissenschaft*, 1910, p. 202 ff.). Die Wurzel bezeichnet die Äußerung, durch Wort (Ass.-Aram.) oder Gestus (arab.). Aus der ersten Bedeutung ist die Bedeutung »Eid« (das Gesagte) hervorgegangen. Mit der letzteren wird das Wort für die rechte Hand zusammenhängen (so schon Hoffmann), und daraus hat sich dann auch (im Arabischen) die Bedeutung »Eid« entwickelt.

[2]) So Haupt in *BA* I p. 78.

[3]) So Amarnabrief 148, 37 in Knudtzons Ausg. (= Winckler 154); ferner bezeichnet es Knudtzon 67, 13 (= Winckler 121) und 149, 60 (= Winckler 150) den Bund. Knudtzon übersetzt es an diesen Stellen mit »Schwurbund«. Vgl. Mercer: The oath p. 22. 26.

[4]) Vgl. sein Ideogramm ZI. Dagegen will Delitzsch eine abstrakte Bedeutung »Wesen, Existenz, Persönlichkeit« zugrunde legen; siehe sein *Handwörterb.* s. v.

bedeutet es »Gebet«[1]. Dieses Substantiv hat somit seinen Ursprung von einem Gestus, während *mamītu* den Gedanken auf das beim Schwur ausgesprochene Wort lenkt.

Zu der Wortgruppe, welche man mit »Eid« übersetzt, gehört auch *adū*. SCHRADER, der zuerst auf diesen Begriff aufmerksam gemacht hat, übersetzt es mit »Erklärung«, »Kontrakt«, »Eid« und will es aus der Wurzel *wdj* herleiten[2]. E. und V. REVILLOUT wollen es mit »attestation« wiedergeben und zu dem hebräischen *ʿēd* »Zeuge« von der Wurzel *ʿwd*[3] stellen. JENSEN schlägt vor, es mit *jaʿad* zu vergleichen[4]. Sicher ist es nicht unberechtigt, *adū* mit Eid zu übersetzen. Aber doch ist das Wort von *mamītu* sehr verschieden. Es bezeichnet den Eid nicht als etwas mit dem Fluch Verwandtes oder als eine rituelle Handlung, sondern nach seinem Inhalt als Verpflichtung. Sehr oft wird man es daher am besten mit »Verpflichtung« oder »Anordnung« wiedergeben können. So, wenn gesprochen wird von *adē mamit ilāni rabūti* = die im Eide bei den großen Göttern gegebenen »Anordnungen«, »Verpflichtungen« (*KB* II p. 262, 96; vgl. *adē niš ilāni* l. c. 154, 21). Man wird es hier mit »Eid« nicht übersetzen können. Ebenfalls heißt *adē šakānu* (*KB* II 166, 9) »Anordnungen, Verpflichtungen zustande bringen«[5], während man kaum *mamit šakānu* sagen könnte. Aššurbanipal sagt, daß sein Bruder in Babylon *la iṣṣuru adī-ia* »meine Verordnungen nicht hielt«[6]. Wenn die neubabylonischen Kontrakte mit *kī adī* (*-ia*) zu beginnen pflegen, kann man wohl *adī* als »Eid« übersetzen, aber immer nur mit der Nebenbedeutung der Verpflichtung. Ein Eid, der etwas Geschehenes bestätigt, wird sicher nie mit *adū* bezeichnet. Das assyrische *adū* steht somit in seiner Bedeutung dem arabischen *ʿahd* sehr nahe; und es ist daher sehr wahrscheinlich, daß es auch etymologisch dasselbe Wort

---

1) Vgl. das hebräische נָשָׂא יַד in den Bedeutungen »schwören« und »beten«; ähnlich verhält es sich mit dem arab. بسط يدًا.

2) Er vergleicht hebr. הודה und arab. ودى; siehe *The Babylonian and Oriental Record* I p. 147; KAT² p. 548; vgl. DELITZSCH: *Handwörterb.* p. 232 b aus √wdj »festlegen«.

3) *The Bab. and Orient. Record* II p. 22 f.; vgl. I p. 101 ff., mit Verweis auf die Formel *kī adī Bel* (*Enlil*), *Nabū* usw. in Kontrakten.

4) *KB* II p. 163 Anm.; siehe ferner *KB* VI p. 346.

5) Vgl. JENSEN »Anordnungen« und »Versprechungen« (*KB* II 155, 21; 163, 118; 165 Anm.), »Abmachungen« (l. c. 167, 9), »Eide (Versprechungen)« (l. c. 211, 18; 219, 45).

6) Col. III 97; VII 85. 93 = *KB* II p. 184 f.; 214 f.; Col. I 118 = *KB* II 162 f.

ist [1]). Der Vergleich mit dem hebr. *'ēd* würde dann auch seine Gültigkeit behalten [2]).

Die assyrischen Verben für »schwören« gehen etymologisch von der Bedeutung »sprechen« aus [3]).

tamū ist wahrscheinlich aus einer t-Form von *amū* »sprechen« abgeleitet — ebenso wie z. B. das arabische *taḳā* aus der Form *ittaḳā*, von der Wurzel *waḳā*, gebildet ist —, ist somit verwandt mit *mamītu* [4]) und entspricht diesem völlig in seiner Bedeutung; wie dies wird es in den Beschwörungstexten für »beschwören« verwendet, und *tamū* kommt öfters in der Bedeutung »besessen« vor [5]).

zakāru, die bekannte semitische Wurzel für »erwähnen«, »erinnern«, »nennen« wird in der Bedeutung »schwören« gebraucht, z. B. *Šurpu* III 14. 17. 41. 44 [6]).

Die gewöhnlichste hebräische Bezeichnung für »Eid« ist שְׁבוּעָה, dem das Verbum נִשְׁבַּע entspricht. Wie es nahe liegt, pflegt man dieses Wort mit שֶׁבַע »sieben« in Verbindung zu setzen. Doch ist die Sache nicht ganz sicher. Zur näheren Begründung verweist man gewöhnlich auf Gen. 21, 28, wo Abraham und Abimelek bei den Zeremonien, die ihre Bundesschließung erhärten sollen, sieben Lämmer gebrauchen. Das hat aber für die Etymologie des Wortes für den Eid nicht allzu große Bedeutung. Die erwähnte Erzählung ist aus zwei Berichten zusammengeflochten. In dem einen wird Abraham dazu aufgefordert, zu schwören, daß er in einem freundschaftlichen Verhältnis zu Abimelek verbleiben wolle, worauf er auch eingeht. Sie schließen einen Bund und schwören sich gegenseitig Eide, weshalb der Ort *Be'ēršeba'*, »Schwurbrunnen«, genannt wird. In dem andern Bericht schließen Abraham und Abimelek einen Bund mit Benutzung von sieben Lämmern, indem Abraham dadurch bestätigt, daß einige Brunnen, welche die Leute Abimeleks sich angeeignet haben, ihm ange-

---

1) Delitzsch: *Hwb.* 24 a führt ein *adū* »Zeit« an; wenn *adū* = *'ahd* ist, braucht dies *adū* nicht vom anderen getrennt zu werden, da beide Bedeutungen in dem arabischen Begriff *'ahd* aufgehen.

2) vorausgesetzt nämlich, daß Hebr. *'ēd* mit dem Arab. *'ahd* zusammenhört; siehe Barth: *Wurzeluntersuchungen* p. 34. Schorr (*WZKM* XXIV 440) führt vermutungsweise noch eine Bezeichnung für den Eid an, nämlich *ḳipat šumim*.

3) Eine analoge Bedeutungsentwicklung liegt in *pīšakānu* vor; es bedeutet »sprechen«, erhält aber dann die Bedeutung »sich verschwören«, *Aššurbanipal* VIII 49. 69 = *KB* II p. 218 f.; 220 f.

4) Zimmern: *Beiträge* führt im Glossar p. 63 wohl *mamītu*, aber nicht *tamū* unter der Wurzel אמה auf.

5) *Šurpu* II 100 ff.; III 115. 116. 117 ff.; VIII 50.

6) Vgl. Ausdrücke im Arabischen wie *judakkiruhu llāha* (Ṭab. II 8, 1; Hiš. 559, 6) = *našadahu llāha* (Ṭab. II 12, 5. 9) = *aḳsama 'alā* (600, 5 f.) = *ḥallafa* (600, 14).

gehören. Obschon es in unserm Bericht nicht ausdrücklich ausgesprochen wird, sollen die sieben Lämmer hier sicher den Namen *Beʾēršebaʿ* motivieren (als »Siebenbrunnen«) [1]). Es liegen somit hier zwei Erklärungen des Namens *Beʾēršebaʿ* vor, die eine mit *šbʿ* »Eidschwur«, die andere mit *šbʿ* »sieben«, aber eine Verbindung zwischen »sieben« und »Schwur« wird in den Berichten nicht hergestellt. Man könnte nun meinen, daß die Bezeichnung vom Gebrauch der sieben Opfertiere bei den Schwurzeremonien herstamme. Aber wir haben nur dies eine Beispiel für einen derartigen Gebrauch. Daß man später eine Verbindung zwischen den beiden Bezeichnungen hergestellt hat [2]), ist eine Sache für sich, es handelt sich hier um den ursprünglichen Gebrauch, und im AT. selbst finden wir kaum eine Erklärung für eine Verwandtschaft zwischen »schwören« und »sieben«.

Man hat auf die Rolle verwiesen, welche die 7-Zahl beim Fluch und Schwur unter anderen semitischen Völkern spielt. In der assyrischen Welt kommt »die Siebengottheit« *ili sibitti* oft in Schwur- und Beschwörungsformularen als das letzte Glied in der Götterreihe vor. Hehn (*Siebenzahl und Sabbat* p. 85) meint, daß man hier den Schlüssel zum Verständnis des hebräischen *nišbaʿ* finden könne. »Sieben« bedeutet nach seiner Darstellung das Abgeschlossene, die Gesamtheit; deshalb komme die Siebengottheit als das letzte und zusammenfassende Glied in der Götterreihe vor; *nišbaʿ* soll dann bedeuten: die sieben, d. h. das Universum, alle Mächte des Himmels und der Erde zu Zeugen rufen. — Andere verweisen auf die Araber und führen die Mitteilung von Herodot an, daß man bei Bundesschließungen sein Blut auf sieben Steine strich. Wellhausen hat vorgeschlagen, die Erklärung darin zu suchen, daß der Schwur siebenmal wiederholt worden sei [3]). Mehr Gewicht muß man sicher darauf legen, daß *sabaʿa* im arabischen »fluchen» bedeutet, und dieser Sinn hat sich nicht aus der Bedeutung »sieben« entwickelt, sondern aus der Bedeutung »beißen wie ein Raubtier«, ein Bedeutungsübergang, der sich bei ähnlichen Ausdrücken auch sonst findet [4]).

[1]) Vgl. Nöldeke: *Sieben Brunnen* in *ARW* VII p. 341. 344.

[2]) Gen. 15 werden 5 Opfertiere gebraucht. Ibn Esra kriegt auch hier die Zahl 7 heraus: 3 große Opfertiere werden in je zwei Stücke zerteilt, die beiden Tauben werden als eins gerechnet — im ganzen 7. Dies zeigt, welche Bedeutung die jüdischen Gelehrten der 7-Zahl im Verhältnis zum Eid beilegen konnten (siehe Levy: *Neuhebr. u. Chald. Wörterbuch* s. v. שבע).

[3]) Eine Frau soll bei der Kaʿba sieben Eide schwören (*Ag.* I 156). Thompson: *Semitic Magic* p. 217 Anm. 1 denkt auf Grund einer babylonischen Parallele an dasselbe wie Wellhausen. Übrigens findet sich das dreimalige Wiederholen des Schwures häufiger bei den Arabern.

[4]) Siehe Goldziher: *Abh.* I p. 101, vgl. *Lisān al-ʿArab* X p. 12 untere Hälfte.

Jedoch ist es unmöglich, das hebr. Wort in einen ganz sicheren Zusammenhang hineinzubringen, da das Alte Testament selbst uns keine Hilfe dafür bietet. Das muß vor allem HEHN gegenüber hervorgehoben werden. Mögen seine Auseinandersetzungen für das Babylonisch-Assyrische noch so richtig sein, im alten Israel haben wir für derartige Spekulationen keinen Anhalt. Das Richtigste wird daher zunächst sein, die Frage, ob zwischen den beiden Wurzeln »sieben« und »schwören« eine Verbindung bestehe, offen zu lassen. Denn auch die Form »sich besieben lassen« ist sehr auffallend, wenngleich ein Denominativum im Nifʿal nicht ganz ohne Analogie ist [1]).

Der Begriff des *šᵉbūʿā* ist nicht so weit wie der des assyrischen *mamītu*, aber doch umfassender als der modern-europäische Begriff des Eidschwurs. *Jes.* 65, 15 liegt es der Bedeutung »Fluch« am nächsten, ebenso *Num.* 5, 21; an der letzteren Stelle nähert es sich dem Begriff »Besessenheit«.

Eben diese Bedeutung hat das Wort אלה, das als Verbum und Substantiv benutzt wird und bisweilen mit »Eidschwur« zu übersetzen ist. Am gewöhnlichsten ist die Bedeutung »Fluch«, *Lev.* 5, 1; *Jdc.* 17, 2. An mehreren Stellen kann man darüber im Zweifel sein, ob es mit »Fluch« oder »Schwur« zu übersetzen ist. Es wechselt 1. *Sam.* 14, 24. 28 mit הִשְׁבִּיעַ; ebenfalls *Gen.* 24, 41, vgl. V. 1. Bisweilen wird es verwendet, wo es sich um einen Bund handelt, so *Gen.* 26, 28; *Deut.* 29, 11. 13. 18. 19 u. a. Aber der Begriff des Fluches bzw. der Besessenheit ist nie verlassen, selbst wo wir es anders übersetzen, und einen Unterschied im Gebrauch des Wortes bei den einzelnen Quellen nachzuweisen [2]), ist unmöglich.

Der arabische Sprachgebrauch ist hier wie auch sonst am reichsten. Die gewöhnlichste Bezeichnung für den Eidschwur ist

---

WELLHAUSEN (*Reste* p. 248) und NÖLDEKE (*ZDMG* LXI p. 231) vergleichen dies mit dem hebräischen Ausdruck. Wie auf hebräischem Boden hat man auch hier später das Wort in Verbindung mit 7 gesetzt. Das Wort bedeutet noch bei den Beduinen »fluchen«, und sie vermeiden es am liebsten, die Zahl 7 zu erwähnen; vgl. WETZSTEIN in *ZDMG* XXII p. 177, Anm. 1. Man darf auf die Mitteilung von MUSIL: *Ḳusejr ʿAmra* p. 49: daß man bisweilen bei der Eidesleistung einen Kreis mit 7 Strichen der Länge nach und 7 Strichen der Breite nach zeichnet, nicht zu viel Gewicht legen. Es handelt sich hier um einen Zauberkreis, der mit dem alten hebräischen Eid nichts zu tun hat; dazu kommt, daß bei diesem andere Zahlen eine eben so große Rolle wie die Siebenzahl spielen (siehe DOUTTÉ: *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Alger 1909, p. 179 ff.).

[1]) Doch ist keins von den GESEN.-KAUTZSCH § 51 g erwähnten Beispielen sicher. — Die Hifʿil-Form הִשְׁבִּיעַ »beeidigen«, »beschwören« kann in der Mischna das Objekt mit על einführen.

[2]) DILLMANN: *Komm.* III 626. Der Begriff wird später eingehender untersucht werden (in cap. IV).

jamīn. Unter den verschiedenen Erklärungen dieses Wortes, welche die arabischen Philologen darbieten, müssen wir an derjenigen festhalten, die es als Bezeichnung für »die rechte Hand« [1]) auffaßt, welche wegen des beim Schwur gebräuchlichen Gestus die Bedeutung »Eid«, »Schwur« erhält [2]). Die abgeleitete Verbalform *aimana* »schwören« ist nicht sehr gewöhnlich, kommt aber vor.

Bei der Betrachtung des Stammes *ḥlf* [3]) gehen wir am besten vom Substantiv *ḥilf* aus, wenn wir den Begriff verstehen wollen. *Ḥilf* bedeutet ein Bündnis von Stämmen oder Stammesteilen. Es umfaßt sowohl die mehr allgemeine Bedeutung »Bündnis«, »Bund«, wie die ganz konkrete »die Teilnehmer am Bunde«, zugleich bedeutet es auch »Eid«, eigentlich die gegenseitige feierliche Zusage beim Eingehen des Bundes. Dazu gehört das Wort *ḥalīf*, ein Mitglied eines derartigen Bundes [4]), und die Verbalform *taḥālafa*, einen derartigen Bund miteinander eingehen. Daß man dem Verbum *ḥalafa* nicht eine Bedeutung »schwören« zugrunde legen darf, sondern diese aus dem Begriff des Bundes herleiten muß [5]), wird im nächsten Abschnitt näher begründet werden. Neben *ḥilf* kommen auch die Formen *ḥalfa* und *ḥilfa* als Bezeichnungen des Eides vor.

Ibn Sīda zählt einige Wortstämme als synonym mit *ḥilf* auf [6]). Unter diesen sind zwei besonders gewöhnlich, nämlich *ʿaḳd*

---

1) Daß die rechte Hand gebraucht wird, liegt in deren Vorzug vor der linken. Aus den Vorschriften der *Adab*bücher geht hervor, daß man mit dem rechten Körperteil beginnen soll, wenn etwas Normales oder etwas vom religiösen Gesichtspunkt aus nicht als unwürdig Betrachtetes vorgenommen wird (Ġazālī: *al-adab fī l-dīn* in der Sammlung *maǵmūʿ al-rasāʾil* von Ṣabrī, Kairo 1328, p. 73; ʿAbd al-Ḳādir al-Ǵīlī: *al-ġunja li-ṭālibī ṭarīḳ al-ḥaḳḳ ʿazza wa-ǵalla*, Mekka 1314, p. 17 f. Siehe weiter in Kap. III.

2) In einem Scholion zu Ḥarīrī: *Maḳāme* 10 (Beirut 1903 p. 97, Note 16) heißt es, *jamīn* heiße »Schwur«, weil der Mann, wenn er einem anderen schwört, ihm mit der Rechten den Handschlag gibt; wir können aber ebensogut an die Zeremonie denken, daß der Schwörende mit der rechten Hand das Heilige berührt oder die Hand danach ausstreckt.

3) *Lisān* X p. 399. Ibn Sīda: *al Muḫaṣṣaṣ* XIII 109, Būlāq 1319.

4) *ḥalīf* erhält eine abgeleitete Bedeutung, indem es ebenso wie *abū*, *aḫū* usw. vom Besitzer einer Eigenschaft verwendet wird; man sagt *ḥalīfu l-ǵūd* (Ibn Sīda l. c.). Vom Propheten wird gesagt, er sei *ḥalīfu l-ḥilm* (Laqani: *Djaouhara* ed. Luciani p. 36). Das Wundertier el-Zāġ sagt, es sei *ḥalīf al-ḫamr wa l-ḳahwa* (Damīrī: *kitāb ḥajāt al-ḥajawān* II p. 3). Siehe ferner Goldziher: *Stud.* I p. 9 Anm.

5) Man kann das assyrische *ulāpu* »Genossenschaft« mit *ḥilf* in Verbindung setzen; dies jedoch nur unter der Voraussetzung, daß das hebr. אלף nicht wurzelverwandt mit *ulāpu* ist.

6) Unter diese hat er إلّ, plur. آلال, *Sur.* 9, 8. 10, nicht mit aufgenommen. Es wird mit *ḥilf* gleichgestellt Hiš. 920 infra; *Mufaṣṣal* ed. Broch 167, 4.

und *ʿahd*. Von *ʿaḳd* wissen wir, daß seine Grundbedeutung »binden« ist. Es bedeutet sodann »eine Verpflichtung auf sich nehmen«. *ʿaḳada li-raǵulin* bedeutet »einem Mann gegenüber sich verpflichten«, und dasselbe bedeutet *ʿāḳada* mit Akk. oder *li*; diese beiden Formen werden B u ḫ. *kitāb kafāla* nr. 4 von der Aufnahme eines Mannes ins Schutzverhältnis gebraucht. — Wenn die arabischen Philologen *ʿahd* als Synonym von *ḥilf* erwähnen, so ist dies nicht ohne weiteres richtig; denn *ʿahd* ist viel umfassender als *ḥilf*. Während *ḥilf* einen Bund bedeutet von Stämmen, die nicht durch Geburt zusammengehören, bezeichnet *ʿahd* allgemein das Verhältnis zwischen Zusammengehörigen mit allen aus diesem Verhältnis entspringenden Rechten und Pflichten. Es umfaßt mithin sowohl das Verhältnis zwischen Verwandten (z. B. V a q. 68)[1], wie dasjenige zwischen Verbündeten (B u ḫ. l. c.); eben weil *ʿahd* der umfassende Ausdruck für das Pflichtverhältnis ist, wird es auch vom Verhältnis zu Gott verwendet, während die Verwendung von *ḥilf* hier ganz ausgeschlossen wäre. *Sur.* 2, 25. 94; 9, 7. 12; 19, 81. 90, und in verbaler Fassung 8, 58; 9, 1. 4. 7; 20, 114; 33, 15. 23; 43, 48 = 7, 131. An diesen Stellen liegt das Hauptgewicht auf dem Verhältnis, aber der Begriff hat jedesmal seinen ganzen Inhalt, der Begriff der Pflichten und Rechte ist mit einbezogen. An anderen Stellen des Koran tritt die andere Seite mehr hervor. Sind dann die Menschen Subjekt, so ist es je nachdem mit »Recht« oder »Pflicht« wiederzugeben; ist Allah Subjekt, mit »Forderung« oder »Zusage«. Vom Recht des Menschen kommt es naturgemäß im Koran nicht häufig vor; jedoch 2, 39 vom Recht der Israeliten Allah gegenüber; in ironischer Fassung 2, 74. Dagegen wird es oft von der Pflicht des Menschen gebraucht: 2, 38. 172; 3, 70. 71; 6, 153; 9, 112; 13, 20. 25; 17, 36; 23, 8; von der Forderung Gottes 2, 38; 16, 93. 97, und von seiner Zusage oder Verheißung 2, 74. 118. Eben dieselbe Anwendung findet das Wort, wo es sich um ein Verhältnis zwischen Menschen handelt. Es bedeutet die Forderung von seiten der Verbündeten *Sur.* 9, 4, das Anrecht (Nöldeke: *Delectus* 12, 7. 8), ebenso wie die Verpflichtung, verpflichtende Zusagen, *Aǵ.* I 7. Aber an keiner von diesen Stellen ist der Gesamtbegriff aus den Augen verloren. Wenn wir das Wort mit »Pflicht« übersetzen, so liegt doch immer hinter dieser Bedeutung zugleich der Gedanke an das gegenseitige Verhältnis der Parteien, welches die Pflicht begründet. Dies geht u. a. daraus hervor, daß man immer parallel mit *ʿahd* das Verbum *ʿāhada* findet, eine Form, die eben das Gegenseitige ausdrückt; so *Sur.* 2, 172;

---

[1]) Vgl. auch Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten* IV 83.

8, 58; 9, 1. 4. 7; 16, 93; 33, 15. Überhaupt handelt es sich dabei nicht um verschiedene Bedeutungen desselben Wortes, sondern lediglich darum, daß der Gesamtbegriff in verschiedenen Richtungen verwendet wird, so daß bald die eine, bald die andere Seite des Begriffs besonders hervortritt. *ʿahd* wird in derselben Zeile verwendet, um bald Recht, bald Pflicht, bald das den beiden zugrunde liegende Verhältnis auszudrücken, z. B. *Sur.* 2, 38. 74. Begriffe wie Pflicht und Recht sind für uns einseitig, weil wir vom Individuum ausgehen. Der Semite geht von der Gesamtheit aus. »Pflicht« ist für ihn nur ein Teil eines größeren Begriffes, der auch »Recht« in sich begreift; und dieser größere Begriff ist das ganze Verhältnis zwischen den Zusammengehörigen.

Alle Bedeutungen, die sich irgendwie aus einer der verschiedenen Nüancen des Begriffs herleiten lassen, werden mit dem Namen des Begriffs bezeichnet. Aus der Bedeutung des Verhältnisses der Zusammengehörigen geht die Bedeutung: rein äußerlich »mit jemandem in Verbindung kommen« hervor. So Hiš. 1020, 16. 18, wo es parallel mit *massa* »berühren« steht: al-Muġīra b. Šuʿba behauptete, der letzte in bezug auf *ʿahd* mit dem Propheten zu sein, indem er seine Leiche noch im Grabe berührt habe. Wir können es hier am besten wiedergeben durch: »etwas mit ihm zu tun haben«. So auch ʿAntara 21, 8. 63. Ibn Saʿd II_2 p. 23, 26; 35, 24; 77, 14. 25 u. m. So kann es von dem Begegnen mit jemandem verwendet werden. »Mein *ʿahd* mit Saʿd war zwischen dichten Bäumen, und seitdem habe ich kein *ʿahd* mit Saʿd gehabt«, heißt es Ḥam. 239, 9 v. u., vgl. *Aġ.* XII 145, 15, und so wird es von dem Kommen, der Anwesenheit einer Zeitperiode *Ḥam.* 543, Vers 3 gebraucht. Damit in Verbindung verstehen wir die Bedeutung »Zeitalter« (z. B. Ibn Saʿd II_2 72, 10; 100, 15. 17), als das, womit man zu tun hat; es bedeutet nämlich immer nur Zeit im relativen Sinne als Zeitalter einer bestimmten Person [1]). — Diese Bedeutungen gehen aus der Grundbedeutung des »Verhältnisses« hervor.

Aber auch die anderen Nüancen des Begriffs können spezialisiert und doch immer mit dem Worte *ʿahd* bezeichnet werden. In Verbindung mit der Bedeutung »Recht« steht die Bedeutung »Herrschaft«, z. B. *ʿahd ʿalā makkata* »Herrschaft über Mekka« (Ṭab. III 863, 12); es wird parallel mit *al-ḫilāfa*, »das Chalifat«, gebraucht (Jaʿ-kūbī ed. Houtsma II 502, 5. 9; 503, 2; 508; vgl. Ṭab. II 175, 16) [2]);

---

1) oder Sache; so auch Ṭar. 3, 1: من عهد أبد »aus uralter Zeit«. Es muß immer in Annexion stehen.

2) وليّ العهْد Thronfolger, eine Bedeutung, die sich versteinert hat und z. B. ins Türkische übergangen ist.

an anderen Stellen wird es von den damit verbundenen Einkünften verwendet. (J a ʿ k̇ ū b ī II 507; hier allerdings nicht *ʿahd*, sondern das synonyme *ʿak̇d*). In Zusammenhang mit der Bedeutung »Forderung« steht die Bedeutung »Befehl«, z. B. Ṭ a b. I 1884 vom Tagesbefehl des Herrschers an den Heerführer [1]). Es wird von den letzten Verfügungen des Propheten verwendet (I b n S a ʿ d II ₂ p. 24, 27; 44, 22; 49, 13; 51, 5; 56, 24; 57, 11 u. m. a.) [2]).

Wir haben in diesem ganzen Inhalt des Begriffes *ʿahd* noch keine Bedeutung gefunden, die wir mit »Eid« oder »Schwur« wiedergeben würden. Und doch haben die arabischen Philologen nicht Unrecht, wenn sie das Wort in diesem Zusammenhang erwähnen. Der Begriff des Eides schließt sich an die im Worte liegende Bedeutung der V e r p f l i c h t u n g an. Die Aufnahme einer unverbrüchlichen Verpflichtung ist dasselbe wie ein Eid. Diese Verpflichtung, die man sich auferlegt, kann sich der umfassenden Bedeutung von *ʿahd* anschließen ohne irgendeine Beschränkung (so Goldziher: *Abh.* II p. 28 i. m. des arab. Textes; wohl Ṭ a b. III 69, 4). Aber der Natur des Wortes gemäß kann auch die Aufnahme von bestimmten, beschränkten Verpflichtungen ausgedrückt werden. So sagt Ibn Ḫāzim zu ʿAbdallāh b. ʿĀmir: Gib mir schriftlich ein *ʿahd*, d. h. die Zusage, daß wenn der jetzige Gouverneur über Ḫurāsān vor den Feinden flieht, ich sein Nachfolger werde (Ṭ a b. II 65, 18, vgl. III 183, 18). Damit übereinstimmend bedeutet das Verbum *istaʿhada* »um eine Zusage bitten« (*Aġ.* VII 107). Mit anderen Worten, der Stamm *ʿahd* kann Eid bedeuten, insofern er eine u n v e r b r ü c h l i c h e Z u s a g e bedeutet. So z. B. H i š. 435, 3: Wir geben dir unsere unverbrüchlichen Zusagen und unsere unverbrüchlichen Erklärungen in bezug auf Folgsamkeit und Gehorsam [3]). Diese Nebenbedeutung der Unverbrüchlichkeit wird besonders ausgedrückt, wenn es nicht bloß *ʿahd*, sondern *ʿahdu llāhi* »eine Gotteszusage« heißt. Dies ist der stärkste Ausdruck für die Absolutheit, denn daß eine Verpflichtung, eine Zusage Allah gehört, heißt, daß sie über alle menschlichen Beschränkungen erhaben ist und

---

[1]) Dem entspricht das Verbum عَهِدَ إِلَى, »verfügen«, »befehlen«, Ṭ a b. II 196, 8; III 198, 5; S u r. 2, 119; 3, 179; 36, 60; I b n S a ʿ d II₂ 29, 14; 35, 6; 38, 7 u. m., aber das Verbum folgt auch den anderen Nuancen von عَهْد. *Sur.* 20, 114 bedeutet es »in das Recht- und Pflichtverhältnis eintreten mit«. Bei Ṭ a b. wird es oft von der Übertragung der Herrschaft verwendet; dafür عقد الى Ṭ a b. II 168, 11.

[2]) Der Bedeutung »Verfügung« nahe liegt die Bedeutung »dringender Rat« Ṭ a b. II 14, 5.

[3]) وأعطيناك على ذلك عُهُودَنا ومواثيقنا على السمع والطاعة

unter keinen Umständen gebrochen werden darf. *ʿahdu llāhi* ist somit die Form, die wir am besten mit »Eid«, »Schwur« wiedergeben können [1]). Diese Form kommt häufig vor, z. B. Hiš. 375, 4 f.; 638 f.; Ṭab. III 185, 20; Jaʿkūbī II 505; 509, bisweilen auch parallel mit *jamīn* »Eidschwur«, z. B. *Sur.* 3, 71; 9, 12; 16, 93. Daneben kommen andere Ausdrücke vor wie *mīṯāḳu llāhi* und *ḏimmatu llāhi* [2]), vgl. *Sur.* 2, 25; 13, 20. 25. »Allah *ʿahd* geben« heißt so viel wie »schwören«. »Ich gebe Allah *ʿahd*, daß fünfzig von euch getötet werden sollen . . .,« sagt ein Sterbender (*Ḥam.* 442, 5 v. u.; vgl. ferner Ṭab. 185, 20; Goldziher: *Abh.* II p. XCI usw.). Man verwendet deshalb auch das Verbum in der Form *ʿāhada* (und *ʿāḳada*) mit Gott als Objekt in derselben Bedeutung. Der Natur des Wortes entspricht es, daß es, wie *ḥilf* ursprünglich, nur von Eiden gebraucht wird, bei welchen man sich zu etwas verpflichtet, d. h. bei promissorischen Eiden [3]).

Die gewöhnlichste Bezeichnung für »schwören« ist neben *ḥalafa* das Verbum *aḳsama*, das auch in der Form *ḳāsama* gebraucht wird; dem entspricht das Substantiv *ḳasam* (auch *ḳasm* Hiš. 319, 14), woran sich *muḳsam* schließt; ferner *ḳasāma*; dies wird von den arabischen Philologen [4]) definiert als die Leute [5]), welche darauf schwören, daß eine Sache sich auf diese oder jene Weise verhält, aber es wird ebensogut von dem Eid, den sie schwören, gebraucht. Das Wort begreift, wie so viele andere semitische Wurzeln, zugleich Abstraktum und Konkretum in sich. Nach der Definition sollte es eigentlich nur vom Eide wegen etwas Geschehenem gebraucht werden. Wir hätten dann die Wurzel *ḥlf* (und *ʿahd*) für promissorische, die Wurzel *ḳsm* für assertorische Eide. Doch läßt diese Unterscheidung sich nicht durchführen. Es heißt von den Ḳurašiten, daß sie *taḳāsamū ʿalā kufrin* »sie leisteten

---

[1]) Aber es heißt auch ohne Allah: العهد ist die Erhärtung (الموثق) und der Eid (اليمين), womit der Mann schwört (*Lisān* IV 305).

[2]) Dieser Ausdruck steht ohne عهد z. B. Ṭab. III 31, 12. Das dem Substantiv ميثاق entsprechende Verbum wird Hiš. 908, 7 (تواثقنا) vom Eingehen der eidlichen Verpflichtungen bei der ʿAkaba verwendet. Vom Substantiv wird auch die Mehrzahlform مواثيق verwendet (Hiš. 831, 19; Ṭab. III 183, 19).

[3]) Jedoch würde man vielleicht später den Ausdruck عليّ عهد الله إن كان كذا finden können, so daß sich für عهد الله wie für حلف die Bedeutung »Schwur« im allgemeinen entwickelt hätte.

[4]) Siehe *Lisān* XVI 378; *Ḥam.* 434, 6. Im *fiḳh* ist es term. techn. für die unten zu erwähnenden 50 Eide beim Totschlag (Bāǵūrī II 230).

[5]) so z. B. Ṭab. II 69, 19.

sich gegenseitig Eide, ihren Unglauben zu behalten«[1]); ähnlich sagt Zuhair zu den verbündeten Stämmen: *aḳsamtumu kulla muḳsamin* (Zuh. 16, 25 = *Muʿallaḳa* v. 26.) Daß es ein späterer Gebrauch ist, wenn *ḥalafa* für den Bestätigungseid verwendet wird, haben wir gesehen, aber deshalb dürfen wir nicht ähnliches für *ḳsm* behaupten. Ṭab. II 69, 19 kommen beide Wurzeln, vom Bestätigungseid gebraucht, vor.

Um diese Bedeutung von *ḳsm* herum gruppieren sich andere. Es wird, an wesentlich späteren Stellen, von magischen Formeln und der Hersagung solcher gebraucht[2]). In Form X *istaḳsama* bedeutet es »Orakel suchen«, was einer Bedeutung »Orakelantwort geben« in der vierten Form entsprechen würde; jedoch ist diese Bedeutung für *aḳsama* nicht überliefert. Diesen Verwendungen des Wortes ist die Bedeutung »ein entscheidendes Wort, ein übermenschlicher Ausspruch« gemeinsam, genau wie das hebräische קסם *Prov.* 16, 10. Darin sieht Robertson Smith die Grundbedeutung der Wurzel[3]), und weiter kommen wir kaum. Die Bedeutung »Magie«, welche im Hebräischen und Arabischen vorkommt, läßt sich ohne Schwierigkeit hieraus erklären[4]). Wellhausen (*Reste* 133 Anm. 5) sucht in dem Begriffe »Zuteilung« eine ältere Bedeutung, einerseits wegen *ḳasama* in Form I, das »teilen« bedeutet, andererseits wegen *ḳisma*. Aber der Begriff »schwören« läßt sich schwerlich aus »zuteilen« herleiten. Übrigens bedeutet *ḳasama* in der älteren Literatur nicht eigentlich »zuteilen«, sondern »teilen«, bzw. »verteilen« (selbst Hiš. 134, 4, vgl. 55, 6.7). Der Übergang zwischen *ḳasama* und *aḳsama* ist nicht schwer zu ermitteln; denn er erklärt sich aus dem im Semitischen so gewöhnlichen Übergang zwischen den Bedeutungen »schneiden« und »entscheiden«, »abmachen«[5]). Es bestätigt sich mithin, daß die Bedeutung »Schwur« in dieser Wurzel aus der Bedeutung »Entscheidung« hervorgeht.

Es kommt hierzu der Stamm *ʾlj*, der in IV, V und VIII schwören bedeutet. Das Substantiv kann *alwa*, *ulwa*, *ilwa*, *uluwwa* oder *alijja*

---

1) Buḫ. III von der *Hiǵra* des Propheten nr. 35. Vgl., daß *ḳasāma* nach *Tāǵ al-ʿArūs* von »einem Waffenstillstand zwischen dem Feind und den Gläubigen« gebraucht wird.

2) Siehe die in Dozy's *Supplément* zitierten Stellen. Ferner Doutté: *Magie et Religion* p. 125 Anm. 3; 127 f.

3) *Journal of Philology* XIII p. 276 ff.

4) Fleischer fand die Grundbedeutung in »Magie«. Dies wird von Davies: *Magic, divination and demonology* p. 44 ff. aufgenommen; vgl. Doutté, l. c.

5) Daher kommen Verben, die »schneiden« bedeuten, sehr oft mit »Eid« als Objekt vor. Man sagt جزم يمينا und جذم; in dem Ausdruck قطع يمينا بتًّا haben wir sogar zwei Verba, die beide »schneiden« bedeuten (Ibn Sīda XIII p. 114).

heißen. Die Wurzel kommt, wie oben erwähnt, im Hebräischen vor, und ist vielleicht im assyrischen Dämon *alū* wiederzufinden [1]).

Es gibt im Arabischen noch mehrere Wörter, die in der Bedeutung »schwören« verwendet werden können. Gewöhnlich ist die Bezeichnung *ad-dīn* für den Schwur bei den heutigen Beduinen (Musil 338. 343). Daß das Wort für das Gottesverhältnis sich zur Bedeutung »Schwur« entwickelt, kann nicht wundernehmen, da der Schwörende ja eben mit den heiligen Mächten in Verbindung tritt.

nafala bedeutet H i š. 173, 5 »schwören«. Die Bedeutung des Wortes ist sonst »Beute verteilen«. Nach *Lisān* XIV 191 bedeutet das Wort auch »verneinen« [2]); in einem Ḥadīṯ über *ḳasāma* werden die Verwandten des Erschlagenen gefragt: »Seid Ihr damit zufrieden, daß 50 von den Juden verneinen (*nfl*), daß sie ihn getötet haben?« Darnach bedeutet das Wort eigentlich »den Reinigungseid leisten«, und *naffala* heißt »den Reinigungseid auferlegen«. ʿAlī hat gesagt: »Ich möchte, daß die Umaijaden damit einverstanden wären, daß wir ihnen den Reinigungseid auferlegten (*naffalnāhum*), und zwar 50 Hāšimiden, welche schwören: wir haben ʿUṯmān nicht getötet und kennen seinen Mörder nicht.« Gleich *nafala* ist *anfala*. — *ḥalaṭa* I, IV, VIII heißt »auf etwas feststehen«, »es mit Energie durchsetzen«, wird daher vom Schwur verwendet (*Lisān* IX 145. 146). — *samaṭa jamīnan* oder *ʿala jamīnin* oder *samaṭa ʿalā amrin* bedeutet: »einen schweren Eid leisten«. Das Wort heißt auch »beeidigen« (*Lisān* IX 196); eigentlich bedeutet es »die Haare ausrupfen«. Synonym ist *sabaṭa* (l. c. und p. 183 unten). — *kanaʿa* ist = »schwören« nach I b n A ʿ r ā b ī; er erwähnt die Formel: *lā wa-lladī aknaʿu bihi* = *aḥlifu* (*Lisān* XI 90); ähnlich führt er *kataʿa* (l. c. 180) an. Diese Wörter bezeichnen sonst das Verdorren der Hand; die Bedeutung »schwören« wird dann aus der häufigen Schwurformel: »Es möge meine Hand verdorren, wenn . . .« hervorgegangen sein (siehe über die Formel unten in Kap. IV). — *matana*, *ṣakkaʿa* können gelegentlich für »schwören« verwendet werden, ohne daß der Grund klar ist [3]).

---

[1]) Lagarde (*Abh. der Königl. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen* XXVI 1880 p. 10) wollte der Wurzel die Bedeutung »hinstrecken, hinreichen« zugrunde legen, mit Hinweis auf *Gen.* 24, 29; 47, 29. Aber dies Wort liegt zu tief in der semitischen Kultur, als daß wir es in so äußerlicher Weise erklären könnten.

[2]) انتفل من الشئ انتفى وتبرّأ منه

[3]) Man sagt وزأّته »ich ließ ihn einen schweren Eid schwören« (I b n S ī d a XIII 109). أمضى اليمين heißt »den Schwur unbedingt, unwiderrufbar machen« (Lane s. v. مضى IV; vgl. Nöldeke: *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber* p. 196).

Im Äthiopischen heißt der Eid *maḥalā*. Es wird von Dillmann mit dem arabischen *bahala* »verfluchen« in Verbindung gebracht; doch muß bemerkt werden, daß es sich um zwei verschiedene *h* handelt. Das abessinische Wort *wered* wird später (Kap. VIII) erwähnt werden.

Der- oder dasjenige, bei dem man schwört, wird in allen semitischen Dialekten mit einer Präposition, die sonst lokale Bedeutung hat, wiedergegeben. So im Hebräischen *b^e*, im Arabischen *bi*, im Assyrischen *ina*, ja sogar *ina libbi* [1]). Im Assyrischen haben wir zugleich *lu*; da diese Partikel auch zur Bekräftigung verwendet wird, ist sie mit dem arabischen *la*, das u. a. in der Zusammensetzung *la'amru* vorkommt, zusammenzustellen [2]). Die dritte assyrische Schwurpartikel ist *niš*, eine abgekürzte Form von *nīšu*, die sich hier als Parallele zum arabischen *jamīn* bewährt (vgl. unten und S. 2).

Was das Arabische betrifft, so sind die drei am häufigsten gebrauchten Schwurpartikeln das erwähnte *bi*, ferner *ta* und *wa*, alle mit Genitiv. *wa* wird nur vor Substantiven, und, wenn das Verbum weggelassen ist, angewendet [3]). Auch wenn man jemanden bei Allah »beschwört«, darf *wa* nicht stehen [4]). *ta* wird wie *wa* gebraucht, doch in der Regel nur in Verbindung mit dem Namen Allahs [5]).

تزبّد اليمينَ wird von dem gebraucht, der »den Schwur leistet und zu ihm eilt« (*Tāǵ al 'Arūs* s. v. زبد). عتق wird von dem unbedachten Eid gebraucht (wie سبق); أعتق يمينَهُ wenn keine Sühne nach event. Eidbruch erfordcrlich ist (*Lisān* XII 105). الأيمان المحرجة heißt es von zwingenden Eiden *Aǵ*. XIV 167, 6.

[1]) IV Rawlinson 45 I Obv. *ina libbi* *il* *Aššur* *il* *Marduk*.

[2]) Ibn Sīda p. 110 rechnet auch *la* zu den Schwurpartikeln. Man hat auch die Form لَحياتُك (*Lisān* VI 279 infra).

[3]) Vgl. *Alfijjah* ed. Dieterici p. 185; Wright: *Arabian Grammar* II § 62.

[4]) Ibn Sīda p. 110. Dem واللهْ voraus geht oft eine verstärkende Partikel, in der Regel أما. Von diesem Wort gibt es die eigentümlichen Varianten حَرْمى, غرْمى, عَرْمى (siehe Lane s. v. عرمى). Auch nach dem Schwur hat man in der Regel eine verstärkende Partikel, und zwar, wenn nicht eine Verneinung folgt, لَ oder إنّ (*Mufaṣṣal* ed. Broch p. 164); auch ein Wort wie بسل wird nach dem Schwur verwcndet; es wird mit أمين wiedergegeben (*Tāǵ al 'Arūs* s. v. بسل).

[5]) *Mufaṣṣal* 164 erwähnt als seltene Form تربّى, *Alfijjah* 185 تربّ الكعبة und تالرّحمن, lehnt dagegen تحياتك ab (gegen al Ḫaffāf zu Sībawaihi).

Für *bi* gilt keine von diesen Beschränkungen. Neben diesen Partikeln erwähnt Zamaḫšarī noch *min* und *li* (*Mufaṣṣal* p. 164) [1]. Aber *min* ist, wie er es selbst als eine vorliegende Anschauung erwähnt, aus *aimunun* verkürzt, und *li* ist gewiß die schon erwähnte Erhärtungspartikel *la* [2]. — Von diesen allen ist *bi* ganz klar. Von *ta* nimmt man gewöhnlich an, es sei der Rest eines längeren Wortes [3]. Man könnte an *amānat* oder an das besonders in modern arabischen Schwurformeln so oft verwendete *ḥajāt* denken. Doch hat das Schwierigkeiten, da von den Zwischenstufen nichts übrig ist [4]. — In einem anderen Falle sind dagegen alle Zwischenstufen der Verkürzungen vertreten, nämlich bei *jamīn*. Das Wort selbst wird als Schwurpartikel benutzt, im Nominativ (z. B. Ṭab. II 141, 7 (plur.) wie *amānatu llāhi*, *Mufaṣṣal* 163), nach den Grammatikern mit weggelassenem Prädikat (»Gottes Eid ist mein Eid«), oder im Akkusativ (z. B. Imruʾulḳais: *Muʿallaḳa* 27; wie *amānata llāhi*, *Mufaṣṣal* 165), nach den Grammatikern mit hinzuzudenkendem *uḳsimu* »ich schwöre« [5].

Man hat nun die Formen *ʾaimunu* [6], mit dem erwähnten *l*: *laimunu*. Ferner: *ʾaimu*, *ʾīmu*, *ʾum*, *mu* (und nach Analogie mit *bi* die Form *mi*), *munu*, *mana*, *mini*. Sībawaihi erwähnt noch *laimu*. Sie werden nur in Verbindung mit Allah und der Kaʿba verwendet (*min* und *mun* nach Ibn Sīda nur bei *rabbī*) [7].

Übrig bleibt noch *wa*. Dies ist von Reckendorf [8]) mit dem sogenannten *wāwu l-rubba* identifiziert worden. Nöldeke hat dagegen

---

1) Vgl. Reckendorf: *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen* p. 194.

2) und zwar durch Analogie mit *bi* in *li* verwandelt. Es wird nur لَتَعَجُّب verwendet (*Mufaṣṣal*).

3) De Goeje bei Wright I § 356 Anm.

4) Man könnte an eine Verkürzung von أَنْتَ denken, wie man sagt: du großer Gott! oder ähnliches. Dazu stimmt, daß es nur bei Allah verwendet wird, und wie لَ beinahe immer لَتَعَجُّب (*Mufaṣṣal* 164).

5) Vgl. Ibn Sīda p. 115 i. m.; *Lisān* XVII 350.

6) Das Elif am Anfang des Wortes betrachtet Jūnus als *elif mauṣūla*, nach den Kufiern ist die Form Pluralis. Als Variante kommt auch هَيْمُ vor (Freytag's *Lexikon* s. v.).

7) مِ und مُ nach *Mufaṣṣal* wie *ta* Buḫ.: *kitāb al aimān wa-l-nuḏūr* nr. 2 i. f. steht أَيْمُ الذى نفس محمّد بيَدِه. Ḳasṭallānī bemerkt, daß dieser Gebrauch von أَيم eine Ausnahme sei.

8) *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen* p. 195.

eingewandt, daß die beiden *wāw* verschieden gebraucht werden [1]). Aber im Grunde sind die beiden Anwendungen des *wāw* die gleichen, wenn man bedenkt, daß *wāwu l-rubba* nicht immer »wie viele« bedeutet (vgl. Nöldeke l. c. p. 38), sondern im allgemeinen eine Verstärkungspartikel ist, die dasjenige angibt, worauf man die Aufmerksamkeit lenken will. Welches der Ursprung dieser Anwendung von *wāw* auch sein möge [2]), wir haben somit in der Schwurpartikel *wa* eine Analogie zu dem oben erwähnten *la*. Diese Annahme wird dadurch gestützt, daß man als arabische Schwurpartikel auch *ʾa* [3]) verwendet sowie *hā* [4]) und sogar den bloßen Akkusativ [5]). Wenn man dazu in Betracht zieht, daß diese Schwurpartikeln vor sich oft *ʾij* haben [6]), so ist es klar, daß wir hier eine Gruppe von Partikeln haben, die lediglich auf den oder das, bei dem man schwört, aufmerksam machen, und die Gedanken darauf konzentrieren sollen, so daß es dem Gemüt gegenwärtig wird [7]). Eine ähnliche Sachlage finden wir wieder im hebräischen Gebrauch des Wortes חַי, eigentlich »das Leben des N. N.!« und ebenfalls im Assyrischen; man findet hier die Form *rīšī* »bei meinem

---

[1]) *Fünf Moʿallaqāt* II (Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der Wiener Akad. Bd. 142, 1900, p. 39 Anm.): »Die Schwurpartikel ruft einen Zeugen an, unser و (sc. *wāwu l-rubba*) führt das Bezeugte selbst ein; jenes و hat notwendig einen determinierten Ausdruck nach sich, dieses einen indeterminierten«.

[2]) Es wird im Hebräischen auf ähnliche Weise verwendet: *Jes.* 43, 12; 44, 8; 51, 15; *Hos.* 12, 6; *Am.* 9, 5 (siehe Ges.-Buhl 15. Aufl. p. 188 a unten). Man könnte an den deutschen Gebrauch von »aber« erinnern.

[3]) Ibn Sīda p. 116: أَجَدَّكَ, *Hiš.* 452, 2; أَجَدَّى *Aġ.* XII 125, 8; أَأَللّٰه, *Mufaṣṣal* 164, wo auch أَفَأَللّٰه erwähnt wird. Siehe weiter Fischer in *ZDMG* LXI p. 737; ferner dieselbe Zeitschrift XXI p. 306 (Vers 7). Baiḍāwī nennt dieses *ʾa* ein حَرْف الاستفهام (zu *Sur.* 5, 105); so auch *Mufaṣṣal* 165, 8, ohne Zweifel mit Recht.

[4]) z. B. *Ḥam.* 212 i. m.; *Mufaṣṣal* 164; siehe ferner das Glossar zu *Ṭabārī* s. v. ها; für ها auch هَ, *Mufaṣṣal* 165, 9. Oft kommt die Form ها الله ذا vor. Dies ذا ist nach al-Ḫalīl Bezeichnung der Sache, die beschworen wird (»bei Gott, die Sache ist dies«), nach der (richtigeren) Anschauung von al-Aḫfas ist es ein Teil des Schwures (*Mufaṣṣal* 165).

[5]) Ibn Sīda p. 111; Ṭab. II 142, 2; *Mufaṣṣal* 156; Fischer l. c. Die Form اَللّٰهِ, *Mufaṣṣal* 164 ist wohl aus أَاللّٰه zusammengezogen.

[6]) z. B. *Ḥam.* l. c. Ibn Sīda p. 113; vgl. für das Neuarabische Musil: *Ḳusejr ʿAmra* p. 12: *ʾīw Allāh*.

[7]) In der Tat ist es also dasselbe, was in der Beeidigungsformel Hiš. 944, 1. 3. vorkommt: انشدك . . . . فقال اللّٰهُمَّ نعم.

Haupt« und *il Nergal u il Šamaš*, bei Nergal und Šamaš [1]). Wir werden später diesen Gebrauch verstehen lernen.

Einige der Schwurpartikeln gehen mit gewissen Substantiven eine so feste Verbindung ein, daß dadurch eine neue Schwurpartikel entsteht. So im Arabischen der Ausdruck *biḥaḳḳ*. Dieses *ḥaḳḳ* bedeutet: was jemand fordern kann, und was er leisten soll — Recht und Pflicht. *bi-ḥaḳḳi llāti wa-l-ʿuzzā*, sagt Baḥīra H i š. 116, 10, *wa-ḥaḳḳika* »o Herrscher der Gläubigen«, kommt vor Ṭ a b. III 152, 5, vgl. II 600, 5 [2]). Diese Ausdrucksweise ist noch heutzutage sehr gewöhnlich [3]). Ein anderes Beispiel ist *laʿamru*. Dieses *ʿamr* erklärt ROBERTSON SMITH als »Verehrung«, »Religion« und verweist auf *Kāmil* 760, 12 ff. als Beweis dafür, daß *ʿamraka* dasselbe sei wie *ʿamraka llāha* [4]), aber mehrere Gründe sprechen dafür, daß *ʿamr* hier die gewöhnliche Bedeutung »Leben« hat, und *ʿamraka llāha* kann man mit Ib n S ī d a p. 115 ult. als identisch mit *ʿammartuka llāha* erklären [5]). — *laʿamru* wird gewöhnlich in Verbindung mit Personen gebraucht, sowohl Allah wie Menschen, am häufigsten mit einem Pronomen. Man findet *laʿamrī* (ʿA n t a r a 7, 4; N ā b i ġ a 17, 16) und *laʿamruka* (*Sur.* 15, 72); ferner *laʿamru*

---

1) Siehe LANDERSDORFER: *Altbab. Privatbriefe* 1908, p. 39.

2) F. RISCH: *ʿIzz ed-Dīn* V. 15: وحقّك; FLEISCHER (l. c. p. 5) übersetzt es »bei der Liebe« weil es an die (angebliche) Geliebte gerichtet ist; *al-ḥaḳḳ* bedeutet bei den Mystikern Gott, vgl. z. B. B a i ḍ ā w ī zu *Sur.* 73, 7 und den Titel des oben S. 7 Anm. 1. erwähnten Werks von ʿA b d u l - Ḳ ā d i r.

3) SNOUCK HURGRONJE: *Mekkanische Sprichwörter* p. 18 f.; JAUSSEN p. 190 Not. 1.

4) *Kinship* p. 69 Anm. Dieselbe Ansicht wird von arabischen Philologen geäußert; so *Lisān* VI 279: وقيل العمر ههنا الدين. Der von ROB. SM. zitierte Ausdruck wird danach erklärt كانّك قلت بتعميرك اللهَ اى بإقرارك له بالبقاء. Nach einer anderen Erklärung ist es kein Schwur, sondern man bittet Gott, »dein Leben zu verlängern«. Auch Ḳ a s t a l l ā n ī erwähnt die Ansicht, عمْرَك اللهَ sei dasselbe wie عبادتك الله (IX 425).

5) Siehe GOLDZIHER in *Kinship* l. c.: *laʿamru bnat al-Murrī*. N ā b i ġ a sagt: *laʿamrī* »und mein Leben (*ʿamrī*) ist nicht etwas Wertloses« (17, 16); ferner kann an den parallelen Ausdruck لحياتك (*Lisān* VI 279 infra) erinnert werden, und der Schwur بعزّى wird mit لعَمْرى gleichgestellt (LANE s. v. عزّ nach *Tāǵ al-ʿArūs*); vgl. auch NÖLDEKE in *ZDMG* XL 184. Z a u z a n ī sagt zu ʿA n t a r a : *Muʿallaḳa* 10, لعمر أبيك sei ein Schwur bei dem Leben des Vaters. Im letzten Grunde werden die Bedeutungen »Leben« und »Religion« einander nicht fern liegen. عمّرتُك ist denominiert (»schwören lassen«), vgl. *Lisān* VI 279.

abī-ka »bei dem Leben deines Vaters (= deiner Vorväter)«, so *Ḥam.* 352, V. 7, oder *laʿamru abī-ka l-ḫairi* »bei dem Leben deines edlen Vaters« (*Lisān* VI 279); auch *laʿamru l-dīn* »bei der Religion«[1]), eine Formel, die zeigt, daß aus *laʿamru* eine reine Schwurpartikel geworden ist. Der Ausdruck hat eine Parallele in der anderen arabischen Formel *bi-ḥajāti fulān* [2]) und vor allem in dem hebräischen חַי.

Dieses letztere Wort wird gewöhnlich als Adjektiv aufgefaßt, aber einige Stellen werden wir besser verstehen, wenn wir es wie *ʿamr* substantivisch fassen. So steht 2 *Sam.* 11, 11 חַיֶּךָ, das nur als Substantiv verstanden werden kann (weshalb man in der Regel den Text verändert). Es bedeutet »bei deinem Leben« und entspricht genau dem arabischen *ʿamraka.* Im AT. ist bekanntlich der Gebrauch durchgeführt, daß es vor dem Namen Jahwes חַי, sonst חֵי heißt. Dies nennt Kautzsch »eine rabbinische Finesse« (*Gramm.* § 93 aa Anm. 1). Faßt man das Wort als Adjektiv, so scheint diese Finesse allerdings willkürlich und unerklärlich; deutet man es dagegen als Substantiv im stat. constr., so würde man חַי als die sonst nicht mehr vorkommende Singularform, חֵי als eine zusammengezogene Form des stat. constr. pluralis, *ḥaijaj* > *ḥaijē* > *ḥē* auffassen können. Die alte Singularform wäre dann beim Jahwenamen bewahrt worden, wozu auch lautliche Gründe (Zusammentreffen der beiden *j*) hätten beitragen können[3]); aus *ḥē* wird eine reine Partikel, so daß es vor einem persönlichen Pronomen gebraucht werden kann, z. B. חַי־אָנִי, wo es sich nicht mehr um ein Konstruktionsverhältnis handelt, und vor anderen Bezeichnungen für das Leben, z. B. חֵי נַפְשְׁךָ (z. B. 1 *Sam.* 1, 26; 17, 55).

Der Schwur ist nach den arabischen Philologen ein Satz, entweder ein Verbalsatz mit weggelassenem Verbum[4]) oder ein Nominalsatz mit weggelassenem Prädikat[5]). Dieser Satz bildet mit dem durch den Schwur verstärkten wiederum einen Satz, ebenso wie der Bedingungssatz mit seinem Nachsatz (*Mufaṣṣal* 163 f.). Oftmals ist der Schwur eine so bedeutungslose Redeform geworden, daß er inmitten

---

1) Nöldeke: *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber* p. 76. Für لعمرك gibt es die Spielform رَعَمْلُكَ, *Lisān* VI 280.

2) siehe Dozy: *Supplément* II 352 b; *Mufaṣṣal* 164. Nach den Mitteilungen von Musil scheint dies jetzt in Nordarabien die gewöhnliche (erstarrte) Schwurformel zu sein.

3) Vgl. Sievers: *Metrische Studien* I 296 Anm. Er betrachtet חֵי als eine Kontraktion der Singularform.

4) für حلفت بالله.

5) z. B. لَعَمْرُكَ ما أُقْسِمُ به.

eines Satzes ohne irgendeine syntaktische Wirkung stehen kann, und man findet ihn in arabischen Gedichten sogar mitten in einem Konstruktionsverhältnis [1]). Eigentümlich ist die Stellung des Schwures zu den Verneinungspartikeln. Die Verneinung kann nach ihm bisweilen einer Partikel entbehren: »bei Allah, ich will dies oder jenes (nicht) tun« (*Ḥam.* 268, Vers 3 mit Scholion; 695, 2; Nöldeke: *Delectus* 33, 15; 74, 3; *Mufaṣṣal* 164; vgl. *Sur.* 24, 22) [2]). Auf der anderen Seite steht die ebenso merkwürdige Erscheinung an gewissen Stellen des Koran, daß die Verneinungspartikel *lā* vor dem Verbum »ich schwöre« steht, wo wir eine Bekräftigungspartikel erwarten würden (*Sur.* 56, 74; 75, 1; 81, 15). Faḫr al-Dīn al-Rāzī nimmt es als eine gewöhnliche Verneinung und gibt 75, 1 folgendermaßen wieder: »Ich schwöre nicht bei dem jüngsten Tage, und ich schwöre nicht bei der tadelnden Seele (das brauche ich nämlich nicht, so einleuchtend ist die Sache), aber ich frage dich: glaubst du wirklich usw.« Mehr Wahrscheinlichkeit hat wohl eine andere der von ihm angeführten Erklärungen, nämlich, daß *lā* sich auf etwas Hinzugedachtes bezieht und mit: Nein! wiedergegeben werden kann. Mit Recht lehnt er es ab, daß es eine Form der Bekräftigungspartikel *la* sein soll, oder daß der Satz als Fragesatz zu betrachten sei (*Mafātīḥ al-ġaib* VIII p. 367 f.) [3]).

Aus der gebotenen lexikalischen Übersicht geht hervor, daß die Ausdrucksweise auf diesem Gebiet bei den Semiten fließender und beweglicher ist als in unseren Sprachen. Es gibt keine gemeinsemitische Bezeichnung für den Eid, und innerhalb der einzelnen Dialekte ist der Sprachgebrauch, wie wir gesehen haben, weniger fest abgegrenzt als bei uns. Die Worte, welche den Eid bezeichnen, können zum Teil auch andere damit verwandte Begriffe bezeichnen. Dieser Mangel an fester Beschränkung des Begriffs im Sprachgebrauch der Semiten ist ein Zeugnis dafür, daß der Schwur bei den Semiten kein erstarrtes Überbleibsel ist, sondern vielmehr ein natürliches Glied im ganzen geistigen Organismus. Eben weil der Begriff lebendig ist, gibt es so viele andere Begriffe, mit denen er verwandt ist, und mit welchen er organisch zusammengehört. Im Eide bindet man seine Aussage mit übermenschlichen Kräften. Aber die Semiten, welche immer im lebendigen Ver-

---

1) z. B. Hiš. 852, 16 وربُّ والله بيومٍ; vgl. Wright: *Arabian Grammar* II p. 222 D.

2) Tibrīzī sagt: wenn der erhärtete Satz positiv sein soll, wird dies mit *la* vor dem Verbum und Energicus ausgedrückt. Daher kann kein Mißverständnis entstehen.

3) Die drei ersten Anschauungen bei Baiḍāwī zu *Sur.* 56, 74. Fleischer schließt sich der hier bevorzugten an (*Kleine Schriften* I 449). Siehe ferner G. Bergsträsser: *Die Negationen im Kur'ān*, Leipzig 1911, p. 58 Anm. 2 und Fischer's Note ebenda.

hältnis zu solchen standen, konnten dies auf mehr denn eine Weise tun[1]). Wenn wir untersuchen wollen, welchen Platz der Schwur im Geistesleben der Semiten einnahm, müssen wir die verschiedenen verwandten Erscheinungen betrachten, aus denen der Schwur hervorgeht. Den Begriff des Eides wollen wir dann nicht zu eng fassen, sondern darunter verstehen jede Aussage oder Zusage, die mit übermenschlicher Bestätigung abgegeben wird. Die sprachliche Untersuchung hat gezeigt, daß es vor allem zwei Erscheinungen sind, die wir in Verbindung mit dem Schwur prüfen müssen, und zwar der B u n d und der F l u c h. Daran schließt sich noch das G e l ü b d e.

[1]) Von Interesse ist es zu sehen, wie dieselbe Sache auf verschiedene Weisen, welche alle im letzten Grunde auf denselben Grundvorstellungen beruhen, behandelt wird. Wenn ein Ehemann in bezug auf die Treue seiner Gattin Verdacht geschöpft hat, kann er bei den Semiten das Recht dieses Verdachtes auf übernatürlichem Wege entscheiden lassen, und zwar auf folgende Weisen: *Num.* 5 durch Ordal, indem die Frau mit Fluch gesättigtes Wasser trinkt. *Aġ.* I 156 dadurch, daß sie beim Heiligtum siebenmal schwört. *Aġ.* VIII 50 wird es durch die Vision eines *Kāhin*s entschieden. *Sur.* 24, 6 ff. dadurch, daß beide den Fluch auf sich nehmen für den Fall, daß der Gegner recht habe. Ǵ a u h a r ī s. v. رتم auf die Weise, daß der Mann, wenn er fortreist, zwei Äste zusammenbindet; haben sie sich bei seiner Rückkehr gelöst, so ist sie untreu gewesen; vgl. *Reste* p. 207. Bei H a m m u r a b i macht sich die Frau durch den Eid frei, wenn sie nicht in flagranti ertappt wird; jedoch kann der Mann Ordal (Wasserprobe) fordern, s. Kohler und Peiser: *Hammurabis Gesetz* §§ 131. 132. Bekanntlich erhielt Muḥammed, als er in jene Lage geriet, eine Offenbarung von Allah zur Entscheidung der Sache, *Sur.* 24, 2 ff.

II. Der Bund und der Bundeseid.

Bei den Arabern beruht jeder Schutz, jedes Recht und jede Pflicht auf Stammesgenossenschaft. Nur innerhalb des Stammes läßt sich ein menschliches, normales Leben führen, denn außerhalb des Stammes herrscht nur Tod und Fluch, alles was böse und unmenschlich ist. Dies Verhältnis mit den unverbrüchlichen Pflichten und Rechten, die darin einbegriffen sind, wird, wie wir gesehen haben, von den Arabern mit dem Wort *ʿahd* bezeichnet. Wenn zwei Parteien ein *ʿahd* mit einander eingehen, bilden sie dadurch eine neue Lebensgemeinschaft von derselben innigen Art wie das Verhältnis zwischen den Stammesverwandten. Das ganze Leben, alle Rechte und Pflichten werden gemeinsam. Wer seinen Pflichten nicht nachkäme, würde als ein Ausgestoßener zu betrachten sein, der der menschlichen Gesellschaft nicht mehr angehört. Dieses Eingehen in ein *ʿahd* heißt *ḥilf*. Rob. Smith meint, daß diesem Stamm die Bedeutung »schwören« zugrunde liegt; daraus wäre die Bedeutung »Bund« abgeleitet (*Kinship* p. 53; vgl. p. 56). Wir dürfen uns aber das Verhältnis zwischen »Eid« und »Bund« nicht so äußerlich denken, daß das Wort *ḥilf* erst »Schwur« hieße und darnach durch Übertragung »Bund«. Wie *ʿahd* das Pflichtverhältnis im allgemeinen bezeichnet, so *ḥilf* das eingegangene, stipulierte, aber, in semitischer Weise, nicht nur das Verhältnis, sondern auch die verbündeten Parteien und wohl auch das Wort, durch welches das Verhältnis konstituiert wird. Die Bedeutung »Eid« ist somit untrennbar mit der Bedeutung »Bund« verbunden. Der Eid, welcher *ḥilf* genannt wird, ist ursprünglich der Bundeseid.

Welchen Charakter hat dieser Bundeseid? Dem Bunde zugrunde liegt die Blutmischung[1]). Dadurch werden die beiden Parteien zusammengefügt; denn Verwandtschaft ist für den Semiten Teilhaben an gemeinsamem Blut. Herodot 3, 8 berichtet, wie die beiden Parteien, welche den Bund schließen, sich den Daumen ritzen und das herausfließende Blut auf sieben Steine streichen. Rob. Smith meint, es müsse hinzugedacht werden, daß die eine Partei das Blut der anderen trinkt; dadurch, daß das gemeinsame Blut auf

[1]) Vgl. Rob. Smith: *Kinship* p. 59 ff.; *Religion der Semiten* p. 240 f.; Wellhausen: *Reste* p. 128; Goldziher: *Studien* I p. 67 und II p. 50 Anm.

die Steine gestrichen wird, trete die von beiden anerkannte Gottheit dem Bunde als Mitglied bei. Das erste, daß die Partner das Blut der anderen kosten, ist doch nicht notwendig, und der Text gibt uns dafür keine Andeutung. Das Hauptgewicht muß auf die Mischung des Blutes gelegt werden als dasjenige, was ein unverbrüchliches Verhältnis herstellt. Wenn das Blut auf heilige Steine gestrichen wird, heißt dies, daß die Handlung eine heilige wird, d. h. eine besondere Bedeutung, Kraft und Sicherheit bekommt [1]). Wir haben dann hier eine Zeremonie, die mit anderen zusammengestellt werden kann, bei welchen ein *ḥilf*-Verhältnis dadurch zustande kommt, daß die beiden Parteien miteinander in Kontakt gebracht werden.

Für die Araber ist jeder Stamm eine besondere Sphäre. Innerhalb des Stammes ist wieder jedes Geschlecht eine Sphäre für sich, die im Herrn des Zeltes konzentriert ist, und über alles, was zu ihm und seiner Umgebung gehört: sein Zelt, seine Kleider, seine Speise, überhaupt seinen ganzen Besitz, gleichsam ausgestrahlt wird. Aber diese Sphäre hat eine reale Bedeutung. Sie kann verloren werden, wenn man sich entfernt, und wieder erworben werden. Im Heidentum sollen die Mekkaner in ihrer Wohnung ein Idol gehabt haben, das sie vor einer Reise und sofort nach der Heimkehr berührten [2]). Wir müssen uns die »Sphäre« der Familie darin konzentriert denken; durch die erwähnte Zeremonie will man sich versichern, daß man so viel als möglich davon während der Reise bewahrt. Nach der Rückkehr will man dadurch das Verlorene wieder erwerben. So hören wir auch bei den alten Historikern, wie die Mekkaner sofort nach einer Reise die Runde um die Kaʿba machten und den schwarzen Stein berührten.

Alles, was an der Sphäre eines Geschlechtes teilhat, steht mit diesem in völliger Lebensgemeinschaft. Darauf beruht die große Bedeutung der Sphärenmischung, die durch *ḥilf* stattfindet.

Diese Berührung kann naturgemäß auf mancherlei Weise vorgenommen werden. Man berührt z. B. das Zeltseil des anderen (*Aġ.* XIX 79, 31) [3]); dies kann mit der Lanze (*Aġ.* II 161, 8) [4]) oder mit der

[1]) Die Steine werden vielleicht auch besonders deshalb gebraucht, weil die Blutspuren auf ihnen sich erhalten.

[2]) V a q. 350. Zitat aus *kitāb al-aṣnām* bei Landberg: *Arabica* V p. 144.

[3]) Siehe *Kinship* p. 48; Goldziher in »Zeitschr. f. Völkerpsychologie« XIII 251 ff.; »Literaturblatt f. orient. Philologie« 1885—1887. Wenn *ḥabl* direkt zur Bezeichnung des Bundesverhältnisses verwendet wird, so braucht dies nicht notwendig vom Zeltseil herzurühren, sondern kann wie bei *ʿaḳd* übertragen sein; auch عِصْمَة kann den Bund bezeichnen (H i š. 754, 10 f.; *Sur.* 60, 10).

[4]) Wie der Prophet bei der letzten Wallfahrt den schwarzen Stein nur mit einem Stock berührte (B u ḫ. I *kitāb al-ḥaǧǧ* Nr. 58).

Kleidung (*Ag.* II 184, 19 f.) geschehen. Man kann auch das Gewand der betreffenden Person ergreifen (*Reste* 109, Anm. 3; Imruʾulkais: *Muʿallaka* 21; Hiš. 173, 4)[1]) oder sein eigenes Kleid an das des anderen knüpfen (*Ag.* XV 117). *Ag.* X 22, 10 bindet eine Frau ihren Eimer an den des Ḥāriṯ b. Ẓālim und zwingt ihn dadurch, sich ihrer anzunehmen. *Ḥam.* 148 kommt das Verhältnis dadurch zustande, daß die Sättel der beiden Männer sich berühren, *Ḥam.* 254 in der Weise, daß der eine sich hinter dem anderen auf das Pferd setzt. Aber es muß nicht notwendig der Mann selbst sein. Faßt man seinen minderjährigen Sohn am Gurt, so ist die Sache auch so in Ordnung (*Ag.* X 27, 7); der Betreffende muß nur seiner Sphäre angehören.

Es ist ohne Belang, welcher der beiden Partner der aktive ist[2]). Ist der Kontakt vollzogen, so gehören sie zusammen, und der Stärkere muß dem Schwächeren helfen. Sehr allgemein ist der Zug, daß, wer einen anderen in seine Sphäre hineinzuziehen wünscht, seinen Mantel oder ein anderes Kleidungsstück über die betreffende Person wirft. Muhammed wirft bei Ḥaibar seinen Mantel über Ṣafijja, wonach sie ihm gehört (Hiš. 763 f.; Vaq. 291; vgl. *Ruth* 3, 9; siehe auch *Kinship* p. 105); Zijād wirft seinen Mantel über Musaijab und bittet den Chalifen, daß er ihm den Musaijab freigebe (Ṭab. III 150, 10); Umm Hānīʾ warf einen Mantel über zwei Verwandte ihres Mannes, die bei der Eroberung von Mekka bei ihr Schutz suchten, und rettet sie dadurch gegen den Widerspruch der Gläubigen (Hiš. 820; Vaq. 336). Abū Ḫirāš lobt den Mann, der den *ridā* über seinen Sohn geworfen und ihn dadurch errettet hatte (Ḥam. 366, Vers 3). Dieselbe Bedeutung hat es, wenn der Prophet seinen Mantel über Kaʿb b. Zuhair wirft, nachdem dieser mit seinem Lobgedicht für die frühere Kränkung Genugtuung geleistet hat[3]). Der Prophet gibt Ṣafwān b. Umaija seinen Turban mit zum Geleit; dieser dient zum Beweis dafür, daß er unter dem Schutz des Propheten steht (Hiš. 826, 3; vgl. Vaq. 266)[4]). Der eine kann die Kleider des anderen anziehen. Jaussen erwähnt, daß Ibrahīm aṭ-Ṭuāl einen Stellvertreter zu einer unangenehmen Feuerprobe schickte, und ihn dann seine Kleider anziehen ließ, wodurch dieser so gut wie er selber wurde[5]). Daß es

---

1) Vgl. Jaussen: *Coutumes des Arabes* p. 209.

2) أَخَذَ بِحُجْزَتِهِ bedeutet nach Lane s. v. حُجْزَة »in Schutz nehmen«; hier ist es somit der Beschützer, welcher das Kleid des anderen (das Busenkleid) ergreift.

3) Ein Beispiel aus den heutigen Verhältnissen liest man bei Jaussen p. 418 Anm. 2.

4) Mehrere Beispiele findet man bei Wellhausen: *Reste* 195, Anm. 1 und Quatremère: *Les asiles chez les Arabes* p. 317. 320 f.; siehe ferner S. Fränkel in der *Nöldeke-Festschrift* I p. 293 ff.

5) Jaussen p. 439, vgl. Ṭab. II 445.

sich hier nicht lediglich um Symbole handelt, erhellt aus anderen Tatsachen, die JAUSSEN mitteilt: ein Kind wird gegen Krankheit geschützt durch das Anlegen von Kleidern eines gesunden Kindes (p. 29), ein unfruchtbares Weib hüllt sich in das Gewand einer kinderreichen Frau (p. 35), und B u ḫ ā r ī berichtet, wie man einmal den Propheten um sein Hemd ersuchte, um einen Toten hineinzuwickeln, damit diesem Segen zu Teil werde (siehe *Reste* 196). An den Kleidern haften die Eigenschaften oder Potenzen, welche die Person besitzt und ausstrahlt, und wer die Kleider anzieht, wird dadurch ihrer teilhaftig [1]).

Noch näher liegt es, das Bundesverhältnis mit einer Person dadurch einzugehen, daß man sie selbst berührt. Dies kommt vor, wenn der eine den anderen k ü ß t. Sawād küßt bei Badr den Propheten am nackten Leib, damit seine letzte Tat vor dem Tod die Berührung der Haut Muḥammeds sein sollte (H i š. 444, 7 f.). Abū Bakr küßt ebenfalls die Leiche des Propheten (H i š. 1012, 11; vgl. H i š. 281); sie werden dadurch »in seine Gemeinschaft« aufgenommen. Dasselbe Prinzip bewährt sich, wenn die Beduinen ihre Gäste beim Empfang dreimal auf jede Wange küssen (MUSIL 353). Auch kann man mit der Hand das Haupt des Betreffenden anrühren (H i š. 813, 11), oder seinen Bart packen (QUATREMÈRE p. 321). Doch besonders gewöhnlich ist der H a n d s c h l a g. Als die Gläubigen von Mekka nach Medina kamen und Brüderschaften schlossen, geschah dies dadurch, daß die Partner sich die Hände gaben und sagten: dieser ist mein Bruder (H i š. 344). »Einander Handschlag geben« kann deshalb in der Bedeutung »sich zusammenschließen« gebraucht werden (Ṭ a b. II 128, 17; 130, 13 f.). Wir werden im nächsten Abschnitt mehr von der Bedeutung des Handschlags bei einer besonderen Bundeszeremonie hören.

Unter demselben Gesichtspunkt müssen wir das S p e i s e n betrachten. Man nimmt dadurch etwas in sich auf, das der Sphäre des anderen gehört und in sich die eigentümlichen Potenzen besitzt, die dessen Wesen ausmachen. Deshalb verzehren die Wirtsleute des Propheten in Medina, was von seinem Essen übrig geblieben ist, und suchen mit besonderer Begierde das auf, was noch Spuren seiner Berührung trägt (H i š. 338, 14 ff.). Ḳais b. al-Ḫaṭīm ißt etwas bei der Frau des Ḫirāš b. Zuhair und ist dadurch in ein Friedensverhältnis aufgenommen (*Aġ.* II 161, 4) [2]). Einige Beduinen, denen JAUSSEN begegnete und

---

[1]) Es ist die Sitte bezeugt, daß der Beschützer dauernd den Schützling mit Kleidern versah; siehe RÜCKERT: *Hamasa* p. 194; LANDBERG: *Arabica* V 175 f.

[2]) Andere Beispiele siehe *Kinship* p. 48 und in den erwähnten Aufsätzen von QUATREMÈRE und FRÄNKEL.

die er zu seiner Mahlzeit einlud, lehnten dies entschieden ab, weil sie einen seiner Begleiter in Verdacht hatten, ein Feind zu sein, und sie es nicht riskieren wollten, durch die gemeinschaftliche Mahlzeit in ein Bundesverhältnis mit ihm zu kommen (p. 86). Eine besondere Rolle spielt das Salz. Der Gast steht im Schutzverhältnis zum Wirt, so lange sein Salz »noch in seinem Bauch ist«[1]) (JAUSSEN 88; MUSIL 357), oder »auf seiner Zunge«, d. h. solange, man den Geschmack spürt (siehe MUSIL l. c.), — Ausdrücke, welche zeigen, wie lebendig die zugrunde liegende Vorstellung noch ist. Man spricht von *ḥakku l-milḥ*, d. h. das Verhältnis von Pflicht und Recht, das dadurch entsteht, daß man die Speise eines fremden Mannes gegessen hat (JAUSSEN 87; QUATREMÈRE p. 342); *milḥ* erhält dann direkt die Bedeutung: ein unverbrüchlicher Bund, als Synonym von *ḥilf*, und man kann sagen: »Zwischen N. N. und N. N. ist Salz«, d. h. Bund, und man bildet davon ein Verbum, z. B. im Ausdruck *bainahumā ḥurmatu l-mumālaḥati* »zwischen ihnen ist die Verpflichtung des gemeinsamen Salzgenusses« (siehe LANE s. v. *mlḥ*). Daß es sich tatsächlich um das Salz als Nahrungsmittel handelt, ersieht man aus der Zusammenstellung »bei Salz und Asche« (*Aġ*. XX 139, 28) und dem Ausdruck »zwischen ihnen ist Speise und Salz« (LANDBERG: *Arabica* V 157; *Daṯīna* p. 14; 179).

Eine ähnliche Bedeutung hat die Gabe, bei welcher der eine etwas der Sphäre des anderen Angehöriges erhält. In Medina pflegten die Banu ʿAuf demjenigen, der Schutz bei ihnen suchte, einen Pfeil zu geben (Hiš. 288, 15 ff.). Es kommt hier nicht auf den Wert des Geschenkes an. In Maʿan nimmt der Vater des Bräutigams, zum Pfande für die dem Vater der Braut obliegende Verpflichtung ihm gegenüber, einen Halm von dem vor dem Zelt des Betreffenden wachsenden Gras, und legt ihn unter seinen Turban (JAUSSEN p. 48).

Diese Vorgänge, welche alle auf dasselbe hinaus laufen, nämlich auf eine Vereinigung der Sphären der Parteien, erklären uns auch die von Herodot erwähnte Zeremonie. Im Blut sind die Potenzen des Mannes konzentriert; wenn das Blut zweier Männer gemischt wird, werden die Potenzen des einen dem anderen mitgeteilt[2]), und sie sind verbunden.

---

[1]) Dieser Ausdruck kommt auch in einem von LANE s. v. مِلْحٌ zitierten Verse vor.

[2]) Deshalb leckt Mālik b. Sinān das Blut Muḥammeds, als er bei Uḥud verwundet worden ist, und der Prophet sagt: »Wessen Blut mein Blut berührt, den wird die Hölle nicht bewältigen« (Hiš. 572, 3 f.). Auch ʿAbdallāh b. al-Zubair trank sein Blut, als er zur Ader gelassen wurde (die Note zur genannten Stelle, Bd. II p. 141); aber es braucht keineswegs notwendig Blut zu sein; sein Harn hat dieselbe Wirkung (ibd.). ʿĀʾiša rühmt sich, die letzte gewesen zu sein, deren Speichel mit dem des Propheten gemischt wurde (Ibn Saʿd II_2 p. 30, 23; 50, 16).

Ein anderer Vorgang, der auf derselben Grundvorstellung beruht, besteht darin, daß die beiden Parteien gleichzeitig mit demselben Stoff in Kontakt gebracht werden, ohne daß dieser der einen oder der anderen von ihnen gehört [1]). Dies fand statt beim Eingehen verschiedener berühmter Bündnisse, über welche die alten Historiker berichten.

Als die Ḳurašiten einmal beim Aufbau der Kaʿba uneinig wurden, teilten sie sich in Parteien, die dann Bündnisse schlossen; so berichtet Ibn Hišām. Die Banu ʿAbd al-Dār und Banu ʿAdī b. Kaʿb b. Luʾaij vollzogen den Bund, indem beide Parteien die Hände in eine Schale mit Blut steckten, und darnach wurden sie Blutlecker genannt (His. 125; Ṭab. I 1138; *Ḥam.* 72 Schol. unten; *Reste* erwähnt ferner *Ḥam.* 423; *Aġ.* IV 151). Die letztere Bemerkung zeigt, daß man das Blut gekostet hat. Die Tatsache, daß man das verbindende Element kostet, kommt auch beim *Fuḍūl*bündnis vor, dem der Prophet als Jüngling beigewohnt haben soll [2]). Man trank hier *Zemzem*wasser, das man zuvor mit der Kaʿba in Berührung gebracht hatte (*Aġ.* XVI 65 f.; Masʿūdī: *Murūġ* III 121; IV 122; 124; His. erwähnt diesen Ritus nicht). Aber das Kosten des Blutes in der eben erwähnten Zeremonie ist nicht unerläßlich, denn für Blut kann man auch Parfum benutzen, wobei das Kosten ausgeschlossen ist (His. 84 f.; Zuhair: *Muʿallaḳa* 19 und der Kommentar in Arnolds Ausg.). Auch gebraucht man *rubb*, einen dicken Sirup aus Datteln oder anderen Früchten; er muß häufig angewandt worden sein, da *ribāb* in der Bedeutung »Bund« gebraucht wird (Lane s. v.) [3]); die Banu ʿAbd Manāt und Ḍabba werden *al-ribāb* genannt (His. 598), wahrscheinlich weil sie sich mit diesem Ritus verbündet haben. Wellhausen erklärt den Ausdruck *ġamasa jamīnan*, eig. »einen Eid hineintauchen«, durch diese Zeremonie (*Reste* 129).

Man hat gemeint, daß diese verschiedenen Stoffe als Ersatz für das eigene Blut der Parteien gewählt seien, indem man von der Annahme ausging, daß die zugrunde liegende Zeremonie das gegenseitige Blutkosten der Parteien sei; als man vom Kannibalismus abkam, sei dies durch das Blut eines Opfertieres ersetzt worden, und das habe zu den anderen Vorgängen geführt. Aber, wie schon betont, das Kosten des Blutes ist nicht das zentrale, und wir haben hier eine vom Blutsaugen sehr verschiedene Methode.

---

[1]) Von diesen Zeremonien wird eine zusammenfassende Darstellung gegeben bei Wellhausen: *Reste* p. 125 f. und Goldziher: *Stud.* I p. 67, wo man noch mehr Beweismaterial findet.

[2]) His. 86, 5 rühmt der Prophet seine Teilnahme an diesem *ḥilf*. Andererseits heißt es: Im Islam gibt es keinen *ḥilf* Buḫ. II *kitāb kafāla* Nr. 2.

[3]) Es heißt *Lisān* s. v.: رباب sei gleich عهد.

Neben diesen Zeremonien wird Bundesschließung in Verbindung mit einem Opfer erwähnt. Dies ist besonders dazu geeignet, die Bundeszeremonie bedeutungsvoll und bindend zu machen, denn durch das Opfer entsteht eine besondere Kraft und Heiligkeit, welche allem in Verbindung damit Vorgenommenen mitgeteilt wird. Es heißt, daß der Bund beim Blut des Opfertiers geschlossen wird (*Ḥam.* 423, 10 [1]), vgl. Wellhausens Zitat aus Ibn Kelbī *Reste* p. 58). Dieselbe Kraft ist an gewisse Orte geknüpft, z. B. die Kaʿba, wo der Bund deshalb oft geschlossen wird (z. B. Vaq. 190), und oben sahen wir ein Beispiel dafür, daß das bei der Zeremonie gebrauchte Wasser eine besondere Kraft dadurch erhielt, daß es zuerst mit der Kaʿba in Verbindung gebracht wurde.

Wahrscheinlich hat man diese Zeremonien mit gewissen Worten begleitet, in denen das ausgesprochen wurde, was durch den Ritus geschah: daß die beiden sich verbanden. Insofern können wir sagen, daß das Verhältnis auf dem Eid begründet ist. Der Verbündete wird bisweilen *maulā jamīn* genannt (Hiš. 467, 19; 468, 7 f.), und *Ḥam.* 187 wird gesagt, daß es zweierlei Arten von Verwandten gibt, Verwandte durch Geburt und Verwandte durch Eid [2]). Aber wir haben erkannt, daß dieser Bundeseid seinen besonderen Charakter trägt: er besteht darin, daß man mit dem Wort und dem Ritus zwei verschiedene Sphären zusammenknüpft. Wir werden später sehen, daß es Eide gibt, bei welchen andere Vorstellungen zugrunde liegen.

Die Bundesschließung ist in der alten Zeit die wichtigste Art des Eides gewesen, weil sie der am meisten umfassende Eid war. Die beiden Stämme werden eins und haben alle Rechte und Pflichten gemeinsam [3]).

---

[1]) »Und er ließ ein Opfertier bringen, dann wurde es geschlachtet, und sodann machten sie *ḥilf* miteinander über dem Blut.«

[2]) Vgl. aus neuerer Zeit Musil 404: »Komm unter den Schutz des Eides.«

[3]) *Lisān* s. v. هدم erwähnt eine Formel, welche die alten Araber angeblich bei der Bundesschließung herzusagen pflegten: دمي دمُك وهَدَمي هدمُك, was nach *Lis.* bedeutet: Wenn dir Unrecht geschieht, geschieht (dadurch) mir Unrecht. Abū l-Haiṯam sagte دمى دمُكَ, d. h. wenn ein Mann mich tötet, forderst du Blutrache für mich als für deinen Verwandten, هدَمى هدمُكَ, d. h. wer für mich Macht und Hoheit niederschlägt, schlägt sie für dich nieder. Wenn jemand meinen *walī* tötet, hat er den deinigen getötet, wenn jemand dich niederhauen will, richtet er sich gegen mich. In einer anderen Fassung heißt es الدمُ الدمُ والهدْمُ الهدْمُ (so Hiš. 297, 2), was bedeuten soll: Blut für Blut, d. h. wir fordern Rache der eine für das Blut des anderen, und: Unterlassung für Unterlassung, d. h. für das Blut, das du vergibst, fordern

Wir haben Berichte über solche Bundesschließungen, welche die alten Verhältnisse aufgelöst und neue Stammesverbände zustande gebracht haben [1]). Wie stark diese Verbindungen waren, ersieht man daraus, daß noch im Islam mit ihnen gerechnet wurde (*Lisān* X 399). Es heißt über ihre Zusammenschließung lediglich: *taḥālafu* »sie bildeten *ḥilf* miteinander« (H i š. 246, 1; *Ḥam.* 320, 3). Das Verbum *ḥlf* bedeutet hier nicht »schwören« im allgemeinen, sondern »Stammesverbindung eingehen«, wenn man will: »Bundeseid leisten«.

Indessen hat der Bundeseid nicht immer absoluten und umfassenden Charakter. Man kann *ḥilf* eingehen für einen b e g r e n z t e n Zweck. Dieser Art ist der *Fuḍūl*bund in Mekka, der gestiftet wurde, um allen, denen Unrecht geschah, Genugtuung zu verschaffen; hier werden keine neue Kombinationen gebildet; beim Eingehen des Bundes sagen die Beteiligten: »Wir schließen uns zusammen, obwohl wir alle Leute aus demselben Hause sind« — nämlich um etwas zu tun, das nicht von vornherein zu ihren Pflichten gehörte (*Aġ.* XVI 64—70; H i š. 85 f.; M a s ʿ ū d ī : *Murūǵ* III 121; IV 122. 124). Es ist natürlich, daß diese Verwendung von *ḥilf* für beschränkte Spezialzwecke in der späteren Zeit gewöhnlicher geworden ist, und es wird das damit zusammenhängen, daß der alte Bundeseid ein wenig gelockert worden ist. Die Verhältnisse sind etwas komplizierter geworden. Der Bundeseid ist nicht mehr die absolute Vereinigung von zwei Sphären und umfaßt nicht immer das ganze Leben. Wir sehen hier, wie *ḥilf* nicht mehr speziell den Bund bezeichnet, sondern auf dem Wege ist, ein allgemeiner Eid zu werden; *ḥalafa* bekommt die Bedeutung »schwören« im allgemeinen selbst da, wo der Gedanke an einen Bund völlig ausgeschlossen ist.

Damit hängt zusammen, daß in das Verhältnis des *ḥalīf* eine gewisse Unbestimmtheit hineinkommt. Man hat Beispiele dafür, daß es ebenso stark wie das natürliche ist, man übte für ihn Blutrache (*Aġ.* XIII 69, 2 ff.), er konnte eventuell erben, vgl. *Sur.* 4, 37 (siehe *Kinship* 54)[2]), man kann sogar bei einem anderen Stamm gegen seinen eigenen *ḥilf* Hilfe suchen (H i š. 285, 13). Al-Aḫnas b. Šarīf, *ḥalīf* der Banu Zuhra, war Berater und Anführer dieses Stammes, als sie das Schlachtfeld bei Badr verließen (H i š. 438). Von einem Asaditen

---

auch wir nicht Rache (vgl. ferner das Scholion Bd. II p. 92). Diese Bedeutung von هدم ist jedoch unsicher; *Lisān* führt andere Bedeutungen an: »Grab«, »Wohnung«, »Blutvergießen«.

[1]) Solche sind *al-Aḥābīš* (H i š. 245 f.) und die beiden Verbände in Mekka *al-Muṭaijibūn* und *al-Aḥlāf*, jeder aus 5 Geschlechtern bestehend (H i š. 84 f.; *Lisān* s. v. *ḥlf*; M a s ʿ ū d ī: *Murūǵ* III 121 f.; IV 122. 125; *Tanbīh* ed. d e G o e j e p. 211).

[2]) Vgl. die oben erwähnte Formel S. 27 Anm. 3.

erklärte der Prophet, daß er dem Asadstamm nicht angehöre, »er ist unser *ḥalīf*« (H i š. 453, 9). Aber eben das letzte Beispiel zeigt, daß Zweifel entstehen konnten. Als der alte Bundeseid noch seine ganze Kraft besaß, war dies unmöglich; der *ḥalīf* gehörte dem neuen Stamm. Jetzt, wo dieser Eid nicht mehr so mächtig ist, darf man sogar gleichzeitig in mehreren Stämmen *ḥalīf* sein, was Konflikte mit sich führen kann (H i š. 419). Daß das Verhältnis lockerer sein konnte, ersieht man daraus, daß die Gläubigen vor der Schlacht bei Uḥud darüber in Zweifel waren, ob sie bei ihren jüdischen *ḥulafā* Hilfe suchen sollten oder nicht (H i š. 559, 11). Größere Klarheit bringt eine andere Stelle (H i š. 441): ʿUtba b. Rabīʿa sagt, als sein *ḥalīf* ʿAmr b. al-Ḥaḍramī bei Naḫla erschlagen ist: »Er war nur mein *ḥalīf*, und mir liegt ob sein Blutpreis und das Eigentum, das er verliert (aber nicht direkt die Blutrache)«[1]. Und dieser Ersatz kommt nicht ihm selbst, sondern der Familie des *ḥalīf* zugute; denn der Bruder erklärt, daß er unzufrieden sei. Und daß ein *ḥalīf* nicht immer vollberechtigtes Mitglied des neuen Stammes ist, erhellt aus H i š. 251, 12, wo es heißt, daß ein *ḥalīf* einen anderen nicht in ein *ǵiwār*-Verhältnis aufnehmen (und dadurch den Stamm verpflichten) kann. Es ist somit klar, daß es im *ḥilf*-Verhältnis verschiedene Stufen gibt.

Es soll hier in Kürze ein Begriff erwähnt werden, der teilweise mit *ḥilf* synonym ist, nämlich das eben erwähnte *ǵiwār*[2]. Bisweilen wird es parallel und gleichbedeutend mit *ḥilf* gebraucht, z. B. H i š. 387, 20. Es hat denselben unverbrüchlichen Charakter und ist auf einen Eid gegründet (H u ḏ a i l. 37, 3). Im allgemeinen Sprachgebrauch sehen wir jedoch einen Unterschied[3]; *ḥilf* kann auch verwendet werden, wo es sich um Ebenbürtige handelt, *ǵiwār* dagegen nur, wo das Verhältnis zwischen einem Stärkeren und einem Schwächeren, der Schutz sucht, in Frage kommt. Deshalb sagt al-Ḥāriṯ, der bei einem ʿIǵliten Schutz sucht: Ich bin *ǵār* bei dir (*Aǵ.* X 27, 6 f.). Abū l-Āṣ sucht ein *ǵiwār*-Verhältnis zu seiner Frau, als er nach Medina kommt (H i š. 469, 10 ff.). *Aǵ.* XIX 75, 6 heißt es: al-Barrāḍ ging zu Ḥarb b. Umaija und vollstreckte das *ḥilf* mit ihm, und Ḥarb machte sein *ǵiwār*-Verhältnis gut. Lehrreich ist ferner folgendes Beispiel aus H i š. 302:

---

[1]) Weil faßt in seiner Übersetzung diese Stelle anders, aber die Richtigkeit der hier gegebenen Auffassung geht aus p. 442 hervor, wo es der Bruder des Erschlagenen ist, der die Blutrache fordert. Die Bemerkung von Fränkel (l. c. p. 297 f.): »Zur Verpflichtung des Patrons gehört natürlich in erster Reihe die Blutrache für den getöteten Klienten«, ist somit nicht ganz korrekt.

[2]) Synonym mit أجار »in ein *ǵiwār*-Verhältnis aufnehmen« ist خفر; siehe das Scholion zu H i š. 442, 7.

[3]) Vgl. Goldziher: *Stud.* I 69 n. 3.

Saʿd b. ʿUbāda wird gefangen und nach Mekka fortgeschleppt. Ein Mann fragt, ob er nicht im *ǵiwār*-Verhältnis zu jemandem dort stehe. Er nennt zwei, deren Waren er in seiner Heimat geschützt hatte. Seine unglückliche Lage wird ihnen mitgeteilt, und sie erretten ihn sofort aus der Hand ihrer Stammesgenossen. Wenn wir dazu die oben zitierte Stelle Hiš. 251, 12 in Betracht ziehen: »Ich bin ein *ḥalīf* (kein echtes Mitglied des Stammes), und ein *ḥalīf* kann in *ǵiwār* nicht aufnehmen«, so scheint der Unterschied der beiden Begriffe der zu sein, daß *ǵiwār* einen mehr individuellen Charakter trägt [1]), *ḥilf* einen mehr umfassenden; *ḥilf* ist zunächst eine Angelegenheit des Stammes, wie es ja auch, wie wir gesehen haben, im Grunde die Vereinigung zweier Stammessphären bedeutet. Aber da der einzelne ein solches Verhältnis ohne die Zustimmung seines Stammes nicht durchsetzen kann, so gehen die beiden Begriffe leicht ineinander über [2]).

Das Wort *ǵiwār* unterliegt ähnlichen Begriffsentwicklungen wie *ḥilf*. Wie *ḥalīf* Mitglied eines *ḥilf* bedeutet, entweder als der Stärkere (Hiš. 442, 7) oder als der Schwächere (Hiš. 441, 13), so bedeutet *ǵār* sowohl Beschützer wie Schützling. Die Gläubigen sind Allahs *ǵīrān* (Hiš. 986, 10), wie Allah ihr *maulā* [3]) ist (*Sur.* 8, 41), während Satan in der Schlacht bei Badr der *ǵār* der Ungläubigen war (*Sur.* 8, 50). Wie *ḥilf* eigentlich die unverbrüchliche Übernahme sämtlicher Pflichten und Rechte einem Stamm gegenüber bedeutet, dann das Aufsichnehmen bestimmter Pflichten und schließlich Eid im allgemeinen, so entsteht aus dem Begriff *ǵiwār* die Bedeutung »Garantie«. Zuhair sagt (I 43), daß es zweierlei *ǵiwār* gibt: das Schutzverhältnis und das auf Garantie beruhende. *Ǵār* wird direkt in der Bedeutung »Garant« gebraucht (Hiš. 432, 14; Ḥam. 25, 12).

Wir haben gesehen, wie der Begriff des Eides in dem des Bundes liegt, und ebenso wie die Begriffsentwicklung von »Bund« zu »Eid«

[1]) Vgl. Procksch: *Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern* p. 38: »Der *ǵār* gehört dem Hause an (*bait*), nicht zunächst dem ganzen Stamm«.

[2]) Vgl. Hiš. 650: Daß Abū l-Barā, *ḥalīf* des Stammes ʿĀmir, beim Propheten sich als Freund befindet, genügt dafür, daß es heißen kann, zwischen dem Propheten und ʿĀmir herrsche *ǵiwār*. Dies bestätigt uns, wie unbestimmt später das Verhältnis des *ḥalīf* war, denn es ist eine ganz andere Anschauung als im Zitat aus Hiš. 251, 12. In der Regel heißt es »mein *ǵār*« und »dein *ǵār*«, aber »unser *ḥalīf*« und »*ḥalīf* (*ḥulafā*)« in jenem Stamm (Hiš. 127, 11), in Übereinstimmung mit der oben dargelegten Auffassung; aber »dein *ḥalīf*« kommt auch vor (Hiš. 441, 13; 442, 7).

[3]) Schwierig ist es zu entscheiden, ob es einen Unterschied gibt zwischen diesem Hiš. 546, 3 f. mit *ḥalīf* eindeutigen Ausdruck und *ǵār*; vgl. Procksch: *Blutrache* p. 25 Anm. 1 und 43 Anm. 1; *ǵār* vom Stärkeren im Verhältnis ferner Hiš. 648, 18; Buḫ. II *kitāb kafāla* nr. 4.

durch die Verhältnisse gefördert wird, indem der Bund seine alte Bedeutung als die absolute Vereinigung zweier Sphären allmählich einbüßt. Diese Entwicklung läßt sich noch auf andere Weise nachweisen. Es gehört zum Wesen des alten Bundes, daß jedes Mitglied des ganzen Stammes verpflichtet wird, und wir haben Beispiele dafür gesehen, daß selbst unbedeutende Mitglieder die Gesamtheit verpflichten. Aber gegenüber der alten Anschauung vom Stamm als der natürlichen Einheit erhebt sich ein gewisser Individualismus, und wir finden Beispiele dafür, daß der Stamm sich nicht durch den Eid der einzelnen Mitglieder als gebunden betrachtet [1]). So geht es, als Muḥammed b. Hišām dem Stamm der Uḳail einen Eid abnimmt, seine Verwandten nicht zu töten: sie lassen einen der Ihren zurück, und dieser erschlägt den Betreffenden (*Ḥam.* 25). Eine ähnliche Auffassung drückt sich in der folgenden Erzählung aus: ʿAmr b. al-Mundir hatte einen Bund mit dem Stamme Ṭaij: keinen Raubzug gegen einander zu führen. Einmal nach einer mißlungenen Expedition begegnet er einigen Ṭaijiten, und einer seiner Begleiter fordert ihn auf, diese zum Ersatz für das Mißgeschick auszuplündern. Er lehnt dies ab unter Hinweis auf seinen Bund mit Ṭaij. Aber der andere antwortet: »Du hast doch wohl nicht mit ihnen allen den Bund geschlossen«. (*Ḥam.* 635 i. m. = der Vers *Ḥam.* 645 und 760). Heutzutage kommt als Eid vor: »Ich schwöre für mich und meine fünf«, d. h. meine Verwandten in fünf Generationen (JAUSSEN 160, Anm. 1). Der Mann kann also diese verpflichten, aber es muß ausdrücklich gesagt werden. Das ist ein Zwischenstandpunkt zwischen dem alten Bundesbegriff und dem Individualismus.

Bei den Israeliten herrscht noch gewissermaßen die alte Stammesverfassung, und mehrere soziale Einrichtungen, z. B. die Rechtspraxis, befinden sich noch wesentlich auf dem alten Boden. Aber ein großer Unterschied besteht zwischen Arabern und Israeliten darin, daß diese letzteren nicht mehr Nomaden sind; sie fangen an, eine Stadtkultur zu haben, und das Königtum ist bestrebt, eine zentralisierte Verwaltung einzuführen.

Nichtsdestoweniger haben die Israeliten noch im wesentlichen dieselbe Bundesvorstellung wie die Araber. Das wird uns aus einigen Stellen sofort klar werden. *Gen.* 14, 13 werden die Amoriter Mamre, Eškol und ʿAner »*baʿalē berīt Abrām*« genannt; *baʿal berīt* bedeutet dasselbe

[1]) Als Zainab ihren unbekehrten Mann in Medina in Schutz genommen hatte, erklärte der Prophet, daß es zwar gegen sein Wissen geschehen sei, aber Muslime seien solidarisch; ein Wort des Geringsten unter ihnen bindet sie alle (Hiš. 469; Vaq. 233 f.). Wir finden hier etwas vom alten Geist in neuen Formen.

wie *ḥalīf*, oder genauer, wie das auch vorkommende *du-l-ḥilf*[1]). Und daß der Begriff dem Arabischen entspricht, ist aus V. 24 ersichtlich, denn es geht aus diesem Vers hervor, daß »die Verbündeten« den Zug mit Abraham machen und die Beute mit ihm teilen. Mit dieser Stelle analog ist *Neh.* 6, 18, wo es von dem Ammoniter Ṭobija heißt, daß viele in Juda *baʿalē šebūʿā lō* waren, und wir sehen aus dem Schluß des Verses, daß er dieses Bundesverhältnis durch Heirat erlangt hatte. Der Ausdruck entspricht formell genau dem arabischen *maulā jamīn*, und realiter wäre es durch das arabische *ǵīrān* wiederzugeben. Nehmen wir dazu *Ob.* 7: כל אנשי בריתך הִשִּׁיאוּךָ. »Alle deine Verbündeten[2]) haben dich betrogen«, so ersehen wir daraus, daß der Begriff des *ḥilf* auch bei den Hebräern lebendig war.

Um die Bedeutung des Bundeseides bei den Israeliten zu verstehen, müssen wir zunächst darüber im klaren sein, was *berīt* bedeutet. An der erwähnten Stelle *Ob.* 7 steht אַנְשֵׁי בְּרִיתֶךָ parallel mit אַנְשֵׁי שְׁלֹמֶךָ »Leute, mit denen du Frieden hast«. Auch *Psalm* 55, 21 ist »eine *berīt* brechen« dasselbe wie »an die, mit welchen er *šālōm* hat, Hand zu legen«. *Hiob* 5, 23 heißt es: mit den Steinen des Feldes ist deine *berīt*, die wilden Tiere des Feldes sind in Friedensverhältnis zu dir gekommen (הָשְׁלְמָה לָךְ). Dies Verhältnis zwischen *berīt* und *šālōm* haben wir an mehreren Stellen. *Jos.* 9 wünschen die Gibeʿoniten *berīt* mit Israel, und es heißt V. 15: Dann gab Josua ihnen Frieden (שלום) und schloß mit ihnen *berīt*, so daß er sie das Leben behalten ließ[3]); andererseits war es natürlich den Gibeʿoniten nicht erlaubt, das Leben eines Israeliten zu verletzen (2. *Sam.* 21, 4). Ein derartiges Verhältnis mit den Kananäern einzugehen, war den Israeliten verboten (*Jdc.* 2, 2). Ähnliche Bedeutung hat *berīt* 1. *Sam.* 11, 1, wo die Einwohner von Jabeš dem Naḥaš sagen lassen: »Machet *berīt* mit uns, dann wollen wir deine Knechte sein«. *Šālōm* hat an diesen Stellen eine weniger volle Bedeutung als sonst im Alten Testament, nämlich hauptsächlich: gegenseitige Unverletzbarkeit. Diesen Charakter hat auch die *berīt* *Gen.* 26, 28 f., vgl. 21, 23 und 1. *Reg.* 20, 34 bis; Aḥab schließt hier *berīt* mit Benhadad und läßt ihn gehen, n a c h d e m Benhadad ihm seine Zugeständnisse gemacht hat; *berīt* bedeutet somit nicht einen Vertrag, eine Vereinbarung mit diesen Zugeständnissen als Inhalt; sondern wir verstehen es am besten hier wie an den obigen Stellen in der

---

1) Oder ذو عهد (*Lisān* IV 306. 307).

2) Der Ausdruck könnte auf Arabisch أهل الحِلْف heißen.

3) So muß man übersetzen, nicht: ein Abkommen d a r ü b e r , sie am Leben lassen zu wollen.

Bedeutung: ein Verhältnis der Unverletzbarkeit [1]). Wir würden hier für *b^erīt* auch *šālōm* setzen können [2]). Ähnlich ist es 1. *Reg.* 5, 26: es herrschte *šālōm* zwischen Ḥīrām und Salomo, und sie machten miteinander *b^erīt*; ferner wenn davon die Rede ist, daß Israel mit einer Großmacht *b^erīt* eingeht (*Hos.* 12, 2). Die Spötter sagen, daß sie mit dem Tode *b^erīt* haben, d. h. der Tod wird ihnen nichts Böses antun [3]). Hier sind noch zu erwähnen *Jes.* 33, 8; *Hos.* 2, 20 [4]); *Sach.* 11, 10; *Hiob* 40, 28.

An anderen Stellen hat *b^erīt* jedoch mehr Fülle und Inhalt. So z. B. 1 *Sam.* 18, 3, wo die von David und Jonathan eingegangene *b^erīt* ganz und gar bedingungslos ist und auf Leben und Tod gilt; *b^erīt* hat hier die volle Bedeutung von Lebensgemeinschaft mit gegenseitiger Teilnahme an allen Rechten und Pflichten; ferner *Am.* 1, 9, wo der Ausdruck בְּרִית אַחִים an das Arabische erinnert, wo *āḫā* »Bund eingehen« bedeutet (*Hiš.* 344 ff.), und 1 *Reg.* 15, 19, wo das Bundesverhältnis, das Asa mit Benhadad wünscht, den gemeinsamen Kampf gegen Ba'ša in sich begreift, oder *Psalm* 83, 6, wo die Nachbarn Israels eine *b^erīt* gegen Jahwe schließen. *B^erīt* kann hier wie überall sonst durch das arabische *'ahd* wiedergegeben werden und bezeichnet wie dies das gegenseitige Verhältnis der Zusammengehörigen mit allen Rechten und Pflichten, welche dies Verhältnis für die Beteiligten mit sich

---

1) Es ist nicht absolut notwendig אֲשַׁלְּחֶךָּ in תְּשַׁלְּחֵנִי zu verändern, obwohl das auch einen guten Sinn geben würde. שִׁלַּח bedeutet: lassen, laisser. Der Sinn ist dann: und ich will dich in Unverletzbarkeit (lies am besten mit LXX בִּבְרִית) lassen, d. h. dich nicht angreifen. Dies gehört dann zu den Zugeständnissen Benhadads für die Zukunft. —

2) Ich glaube, daß man *Jes.* 54, 10; *Hes.* 34, 25; 37, 26 בְּרִית שָׁלוֹם nicht mit »Friedensbund«, sondern mit »ein unverletzbarer Bund« übersetzen muß, also tatsächlich gleich mit בְּרִית עוֹלָם (siehe diesen Ausdruck vor allem *Jes.* 24, 5), womit es *Hes.* 37, 26 im Parallelismus steht. Das zweite Glied im Konstruktionsverhältnis ist dann adjektivisch aufzufassen. Denselben Ausdruck haben wir *Num.* 25, 12 nach der Lesart in LXX (für בריתי שלום des M. T.); in diesem Vers wird somit dasselbe gesagt wie in V. 13, wo die *b^erīt* ewig genannt wird. Dasselbe heißt בְּרִיתִי נֶאֱמֶנֶת (*Psalm* 89, 29) »meine *b^erīt* ist treu, sicher«.

3) Interessant ist es zu bemerken, daß تعهّدك السلام *Ḥam.* 429, Vers 5 äußerlich so ähnlich aussieht, aber doch das Gegenteil bedeutet: der Tod hat dich getroffen. Die entgegengesetzten Seiten des Begriffs treten hier je in den Vordergrund. Man sagt auch: das Glück hat mit uns *ḥilf* geschlossen (حالفنا اليُسْرُ *Ag.* [2] VIII 102, 1 v. u.).

4) Daß Jahwe mit den Tieren für Israel *b^erīt* schließt, heißt somit »Frieden«: Die wilden Tiere dürfen Israel nichts Böses tun. Wenn man *b^erīt* so auffaßt, ist der Ausdruck nicht auffallend und kann wohl »auf der Höhe der prophetischen Anschauung stehen« (Gressmann: *Israelitisch-jüdische Eschatologie*, p. 195).

führt (vgl. S. 8). Von dieser umfassenden Bedeutung aus werden wir alle Anwendungsarten des Wortes *b^{e}rīt* im Alten Testament verstehen können. Ob beide Parteien Rechte haben, ob sie beide Pflichten haben, oder ob nur die eine fordern kann, während die andere leisten muß, ist ohne Belang. Das Hauptgewicht liegt auf der Gegenseitigkeit und Verpflichtung.

Es gibt nun eine Gruppe von Stellen im Alten Testament, wo das Hauptgewicht auf dem Verhältnis liegt, ohne daß dessen Charakter näher bezeichnet wird, da dieser mit den Umständen gegeben ist. So z. B. 2. *Sam.* 2, 12 f., wo David mit Abner auf dessen Aufforderung hin eine *b^{e}rīt* eingeht, auf die Bedingung, daß David seine frühere Ehefrau Mikal wieder bekomme; worin dieses Verhältnis bestehen sollte, war selbstverständlich; eigentlich ist nur Abner der Leistende, denn er soll David die Königswürde verschaffen. Diese Seite des Begriffs, das Verhältnis, steht oft im Vordergrund, wo von Israels *b^{e}rīt* mit Jahwe die Rede ist. Die umfassende Bedeutung von *b^{e}rīt* bringt es mit sich, daß es ohne prinzipiellen Unterschied vom Verhältnis der Menschen untereinander und von dem zwischen Israel und seinem Gott gebraucht werden kann. Eine Scheidung zwischen einem »profanen« und einem »religiösen« Sprachgebrauch gibt es hier nicht. Charakteristisch für diesen Gebrauch des Wortes ist 1. *Reg.* 19, 10. 14, wo es heißt, die Israeliten haben ihre *b^{e}rīt* mit, d. h. ihr Verhältnis zu Jahwe aufgegeben (עזבו), indem sie seine Altäre zerstört und seine Propheten getötet haben. Es ist hier nicht von der Übertretung einzelner Punkte in einem Vertrag oder Abkommen die Rede, sondern von einem vollkommenen Bruch mit Jahwe als Gott. Opfer und Anerkennung der Propheten Jahwes sind nicht Gegenstand eines Vertrages zwischen Israel und Jahwe, sondern die gegebene und selbstverständliche Form, unter der Israel zu ihm in dem Verhältnis eines Stammes zu seinem Gotte steht. In derselben Weise wird das Wort oft bei den Propheten gebraucht; so an der bekannten Stelle *Jer.* 31, 31 f., wo Jahwe sagt, daß, nachdem Israel immer wieder die *b^{e}rīt* mit, d. h. das Verhältnis zu ihm gebrochen hat, er jetzt ein Verhältnis zu Israel eingehen will, das dadurch besser als die früheren sein soll, daß Israel mit Freuden die Bedingungen, welche die Grundlage für dieses Verhältnis bilden, erfüllen wird. Ferner *Jer.* 22, 9: ». . . sie haben das Verhältnis zu Jahwe, ihrem Gotte aufgegeben (עזבו את ברית יהוה) und sich vor anderen Göttern niedergeworfen und ihnen gedient«. So an den zahlreichen Stellen, wo es heißt, daß Israel seine *b^{e}rīt* mit Jahwe gebrochen hat, besonders wenn zugleich damit ausgedrückt wird, daß sie anderen Göttern dienen: *Lev.* 26, 15; *Deut.* 17, 2 ff.; 31, 16. 20;

Jos. 7, 15; 2. *Reg.* 27, 15. 38 f.; *Jer.* 11, 10; 14, 21; *Hes.* 16, 59; 44, 7; *Hos.* 6, 7; 8, 1; *Psalm.* 44, 18 (wir haben deine *b^{e}rīt*, d. h. das Verhältnis zu dir als Gott nicht geleugnet; im Parallelvers »vergessen«. Ebenso natürlich wenn es heißt, daß Israel seine *b^{e}rīt* überwacht: *Gen.* 17, 9; *Ex.* 19, 5; *Hes.* 17, 14; *Psalm.* 25, 10; 103, 18. — Es muß immer betont werden, daß es sich hier nicht um einen Vertrag handelt, sondern um ein Verhältnis, an den letztgenannten Stellen ebensowohl wie 1. *Reg.* 19. Der Unterschied zwischen dieser und den anderen Stellen liegt lediglich in der Verschiedenheit der A r t des Gottesverhältnisses nach der altisraelitischen und der prophetischen Anschauung. Rein formell bedeutet *b^{e}rīt* hier überall dasselbe.

Und doch gibt es innerhalb der angeführten Stellen verschiedene Nüancen. Oft steht בְּרִית parallel mit חֹק, מִשְׁפָּט, תּוֹרָה oder anderen Bezeichnungen für Gesetz, Anordnung, so daß es sich diesen Bedeutungen nähert. Dies bedeutet jedoch keine Änderung im Begriffe *b^{e}rīt*, sondern lediglich, daß dessen andere Seite nach der oben gegebenen Definition hier mehr hervortritt. Israel betätigt nämlich seine *b^{e}rīt* mit Jahwe dadurch, daß es seine Gesetze befolgt, und andererseits hält Jahwe die *b^{e}rīt* dann, wenn er mit Israel handelt, wie ein Gott mit seinem Volke, nämlich teils als sein Gesetzgeber, teils dadurch, daß er seine Macht für es einsetzt. Deshalb verstehen wir, auch wenn die Sache vom Gesichtspunkt Jahwes aus betrachtet wird, die Parallelen zwischen ברית und חֹק, משׁפט usw., und ferner, daß es oft von Jahwe heißen kann, er zeige gegen Israel חסד und רחמים, Liebe und Barmherzigkeit, gleichzeitig damit, daß gesagt wird, er halte seine *b^{e}rīt* mit ihm. Denn seine Barmherzigkeit gegen Israel erweist sich dadurch, daß er seine Macht zu seinem Besten ausübt. Siehe *Deut.* 7, 9. 12 = 1 *Reg.* 8, 23; *Psalm.* 89, 29. 35; *Dan.* 9, 4; *Neh.* 1, 5; 9, 32; 2. *Chr.* 6, 14.

Alles, worin dieses Verhältnis ausgedrückt wird, kann *b^{e}rīt* genannt werden. Das liegt in der semitischen Eigenart, und wir haben gesehen, daß dasselbe für das arabische *ʿahd* gilt. Man darf sagen, daß Jahwes חסד oder חק seine *b^{e}rīt* i s t. Deshalb kann *b^{e}rīt* bisweilen ganz konkret gebraucht werden. Es heißt, daß Jahwes *b^{e}rīt* auf den Körpern der Israeliten ist, und zwar als Beschneidung (*Gen.* 17, 10. 13). Das Benehmen Israels kann seine *b^{e}rīt* (mit Jahwe) genannt werden (*Hes.* 16, 61), und Jahwes *b^{e}rīt* liegt in der Lade — nämlich die Gesetzestafeln (1 *Reg.* 8, 21; 2 *Chr.* 6, 11), genau wie *ʿahd* in einem gegebenen Zusammenhang »Einkünfte« bedeuten kann.

Hiernach müssen wir es verstehen, wenn Stellen vorkommen, wo das gegenseitige Verhältnis für unser Bewußtsein stark zurücktritt, während die andere Seite des Begriffes: die mit dem Verhältnis gege-

benen Rechte und Pflichten im Vordergrund erscheint. Ein besonders deutliches Beispiel dafür ist *Num.* 25, 13, wo gesagt wird, das Levi eine ewige Priesterschaft-*b^erît* haben soll, d. h. die Rechte und Pflichten des Priestertums; so auch *Deut.* 33, 9 und *Mal.* 2, 8 (hier tritt der Begriff des Verhältnisses mehr hervor, nämlich des Verhältnisses zwischen Jahwe und den Priestern); ferner *Neh.* 13, 29; *b^erît* entspricht hier der anderen Seite des arabischen *'ahd*, die auch mit *ḥaḳḳ* wiedergegeben werden kann. In diesen Fällen ist die Bedeutung Recht und Pflicht dem Bewußtsein in gleicher Weise gegenwärtig. An einer Stelle wie *Deut.* 4, 31 (»die *b^erît* der Väter, welche er ihnen schwur«) tritt vor allem die Bedeutung »Recht« hervor; an anderen Stellen werden wir es am besten mit »Pflicht« wiedergeben; so *Lev.* 24, 8: es ist von seiten Israels eine ewige *b^erît*, daß sie jeden Sabbat Schaubrote auslegen sollen; oder *Hes.* 17, 16, wo es heißt, daß Ṣidḳija seine *b^erît* übertreten habe, nämlich die von ihm als Vasall Nebukadnezars mit diesem geschlossene, d. h. die Pflichten, welche dies Verhältnis ihm auferlegt.

Hieraus bildet sich wie bei *'ahd* die Bedeutung »Gesetz«, »Anordnung«. Es gibt einige Stellen, wo *b^erît* nicht nur, wie in den früher erwähnten Beispielen, parallel mit *ḥōḳ*, *mišpāṭ* usw. steht, sondern in einem Zusammenhange, wo für unser Bewußtsein ebensogut *ḥōḳ* stehen könnte. In dieser Weise wird es von einer königlichen Verordnung gebraucht, *Jer.* 34, 8. Das gleiche bedeutet es 2. *Reg.* 23, 3, wenn daselbst mitgeteilt wird: König Josija trat an den ihm vorbehaltenen Platz im Tempel »vor der Säule«, und vollzog die *b^erît*, daß man nach den Verordnungen des gefundenen Gesetzbuches Jahwe diene, während das Volk seinerseits die auferlegten Verpflichtungen annahm. Hiob gibt seinen Augen die *b^erît*, d. h. die Verordnung, daß sie auf eine Jungfrau nicht achten dürfen (*Hiob* 31, 1), und Jahwe hat die *b^erît* mit Tag und Nacht, daß sie zur rechten Zeit kommen, d. h. er hat es so verfügt (*Jer.* 33, 20; vgl. V. 25). — Innerhalb des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinen Verehrern kommt *b^erît* wohl am ehesten in dieser Bedeutung vor *Jes.* 56, 4 (von den Verschnittenen, welche tun, was Jahwe wünscht und seine *b^erît* halten), und besonders nahe liegt es uns, wo ברית als Objekt für das Verbum צִוָּה »anordnen«, »verfügen« steht; so *Deut.* 4, 13; *Jos.* 7, 11 = *Jdc.* 2, 20; 1. *Reg.* 11, 11. Doch kann selbst bei dieser Konstruktion die andere Seite des Begriffs mehr hervortreten, z. B. *Psalm* 111, 9.

Überhaupt ist es nicht immer leicht für uns zu entscheiden, welche Seite des Begriffs an der betreffenden Stelle im Vordergrund steht.

Wir haben in unseren Sprachen keinen Begriff, der dem von *b^erīt* entspricht, und kein Wort, mit dem wir es wiedergeben könnten. Die Nüancen müssen wir mit ganz verschiedenen Wendungen bezeichnen, die annähernd die Bedeutung im betreffenden Zusammenhang ausdrücken. Aber wir dürfen keineswegs meinen, damit eine erschöpfende Wiedergabe des Begriffs geleistet zu haben. Die verschiedenen Nüancen stellen keineswegs ganz neue Bedeutungen und Umbildungen des Begriffs dar. Der Hebräer empfindet immer dessen Gesamtheit, selbst da, wo eine bestimmte Schattierung im Vordergrund steht. Vor allem vermögen wir das Gegenseitige, welches immer in diesem Begriffe liegt, nicht zu empfinden. Dieses Moment ist echt semitisch. Für uns sind Ausdrücke wie Gesetz, Verfügung, Herrschaft, Pflicht ausgeprägt einseitig. Für den Semiten drücken sie alle etwas Gegenseitiges aus, denn er behält immer das Verhältnis zwischen Menschen im Auge. Dies liegt in den arabischen Begriffen *ḥilf*, *ʿahd*, *ḥakk*, *baiʿa* (worüber mehr im nächsten Abschnitt), und allen diesen entspricht eben das hebräische *b^erīt* [1]).

Daß der Hebräer immer dasselbe in dem Worte empfindet — also daß es sich nicht um Bedeutungsentwicklungen handelt, die auf historischem Wege entstanden sind, — erhellt mit besonderer Klarheit aus Stellen, wo wir geneigt sein würden, eine verschiedene Übersetzung des Wortes im Vorder- und Nachsatz zu geben, z. B. *Jos.* 23, 16, wo es sich nach dem ganzen Zusammenhang um den völligen Bruch des Grundverhältnisses zu Jahwe durch die Verehrung fremder Götter handelt; aber in dem daran geknüpften Relativsatz אשר צוה אתכם müssen wir an die innerhalb dieses Verhältnisses gegebenen Anordnungen denken; so auch *Jos.* 7, 11; *Jdc.* 2, 20 u. a. Besonders charakteristisch ist *Gen.* 17, 2 ff., wo *b^erīt* in derselben Rede die folgenden Nüancen ausdrückt: V. 2, 7 am ehesten »Zusage«; V. 9, 10 »Anordnung, Gesetz«; V. 14 »Verhältnis«, und zwar zwischen Gott und seinen Verehrern; V. 13 konkret von der Beschneidung. — 2. *Reg.* 23, 3 wird es im selben Vers dreimal gebraucht 1) von der Verfügung des Königs Josija, 2) von den Forderungen des gefundenen Gesetzbuches und 3) von der Verpflichtung, die das Volk nach der Verfügung des Königs übernehmen muß.

Man hat gemeint, für die Bedeutung der *b^erīt* einiges Gewicht darauf legen zu müssen, ob sie zwischen Ebenbürtigen eingegangen wird oder nicht. Es geht aus der hier gegebenen Darstellung hervor,

---

[1]) Dillmann führt in seinem Wörterbuch für das Äthiopische folgende Bezeichnungen für *b^erīt* (foedus) an: *ḥĕg* (vgl. חק, حق), *šĕrʿăt* (vgl. شرع Gesetz), *maḥalā* (das Wort für Eid), *kēda*, *kīdān* (vgl. عهد?), Worte, die schon auf verschiedene Schattierungen des Begriffs hindeuten.

daß diese Frage ohne Belang für den Charakter des Begriffes ist. — *B*^{e}*rīt* wird im A. T. am meisten vom Verhältnis zwischen Jahwe und Israel gebraucht. Aber Jahwe kann auch innerhalb dieses Verhältnisses Sonderb^{e}rīte haben. Er hat *b*^{e}*rīt* mit David, indem er seinem Geschlecht das Königtum versprochen hat (*Psalm* 89, 4. 35 f.), mit Levi, indem er seinem Geschlecht das Priestertum zusagt, mit Pineḥas (*Num.* 25, 12 f.). Als Ausdruck für das Verhältnis zwischen Israel und seinem Gott können wir das Wort *b*^{e}*rīt* oft am besten mit »Religion« wiedergeben Aber eine erstarrte Spezialbezeichnung für die jüdische Religion wird der Ausdruck nie. Dies bedeutet *b*^{e}*rīt* nur, wenn der Zusammenhang darauf hindeutet. *Dan.* 11, 28 wird von »einem Verächtlichen« gesagt, er wird auf בְּרִית קֹדֶשׁ achtgeben; das heißt: auf ein [1]) heiliges (Gottes)verhältnis. Ebenso V. 30: er wird gegen eine heilige *b*^{e}*rīt* vorgehen. Es ergibt sich aus dem Zusammenhang mit genügender Deutlichkeit, daß damit das Gottesverhältnis Israels gemeint ist, d. h. die jüdische Religion; aber der Ausdruck entstammt keineswegs einem allgemeinen Sprachgebrauch, demzufolge *b*^{e}*rīt* »die jüdische Religion« bedeutete, sowenig wie er ohne weiteres »Gesetzestafeln« oder »Beschneidung« bedeutet. Der Verfasser hat mit Absicht den Ausdruck unbestimmt gehalten, ebenso wie die Bezeichnung »ein Verächtlicher«; dies soll das Hell-Dunkel, worin ein apokalyptischer Verfasser seine Rede zu verhüllen pflegt, verstärken. In V. 32 heißt es, daß er מַרְשִׁיעֵי בְרִית zum Abfall bringen wird; *b*^{e}*rīt* mag hier in demselben Sinne gebraucht sein, aber der ganze Ausdruck könnte auch »Pflichtverletzer«, d. h. treulose Leute, bedeuten. *Dan.* 11, 22 wird *b*^{e}*rīt* in gleich dunkler Weise wie 11, 28. 30 verwendet; נְגִיד בְּרִית bedeutet hier »der Fürst eines (Gottes-)Verhältnisses« und bezeichnet den Hohepriester. Vielleicht ebenso *Dan.* 9, 27: vom gottlosen Herrscher heißt es: וְהִגְבִּיר בְּרִית לָרַבִּים »er wird eine Religion für viele schwer machen«. Doch könnte *b*^{e}*rīt* hier auch »Anordnung« bedeuten: er wird eine Verfügung schwer machen, eine schwere Anordnung auferlegen.

Eine detaillierte Darstellung des Begriffes *b*^{e}*rīt* und seines realen Inhaltes kann hier nicht gegeben werden. Aber es war notwendig, seine allgemeine Art zu erörtern, um das Verhältnis zwischen Eid und Bund auf israelitischem Boden feststellen zu können. Der Begriff hat früher mehrfach den Gegenstand eingehender Untersuchung gebildet, zuletzt in der ausführlichen Darstellung von KRÄTZSCHMAR [2]), aber man ist auf seinen ausgeprägt semitischen Charakter

[1]) Man übersetzt in der Regel weniger korrekt: d e n heiligen Bund.

[2]) *Die Bundesvorstellung im Alten Testament.* Marburg 1896. Dort wird auch eine Übersicht über andere Behandlungen der Frage gegeben.

nicht genügend aufmerksam gewesen, und man hat die arabischen Parallelen nicht beachtet. In älterer und neuerer Zeit hat man das Wort mit »Bund« übersetzt, aber auf modern europäische Weise dies als »Abkommen«, »Vertrag« aufgefaßt. Die Erkenntnis, daß es oft gebraucht wird, wo tatsächlich nur der Eine zu befehlen hat, hat dann dazu geführt, daß man die Bedeutung »Entscheidung«, »Abmachung« zugrunde gelegt hat. In beiden Fällen mußte der Übergang zwischen der einseitigen und der gegenseitigen Bedeutung als unerklärlich betrachtet werden [1]). Mag man nun das eine oder das andere getan haben, man hat sich durch den europäischen Begriff »Vertrag« dazu verleiten lassen, *b^e^rīt* als die Einleitung, die Grundlegung eines Verhältnisses, die Verabredung oder die Entscheidung, auf der das Verhältnis beruht [2]), aufzufassen, während es in Wirklichkeit das Verhältnis selbst mit seinem ganzen Inhalt bedeutet. — Diese Einseitigkeit in der Behandlung ist nun von KRÄTZSCHMAR bis zum äußersten getrieben, wenn er *b^e^rīt* definiert als »diejenige kultische Handlung, durch die in feierlicher Weise Verpflichtungen oder Abmachungen irgendwelcher Art absolut bindend und unverbrüchlich gemacht wurden« (p. 40). Er hat hier den Begriff vollkommen gesäubert von dem, was der Semite immer dabei empfindet (nämlich das gegenseitige Verhältnis), und eine Bedeutung zugrunde gelegt, die das Wort an keiner Stelle hat. Wenn K. diese Definition nicht festhält, sondern (p. 41) sagt, daß es von V e r p f l i c h t u n g e n , welche durch eine heilige Handlung sanktioniert sind, gebraucht wird, so ist dies auch nicht korrekt; denn bei den politischen *b^e^rīt*'s der älteren Zeit hören wir nichts von solchen Riten. Es ist möglich, daß sie stattgefunden haben, aber notwendig für den Begriff ist es ebensowenig wie für das arabische *ʿahd.* Dieser schiefe Gesichtspunkt beherrscht die ganze Darstellung. Es wird eingeschärft, daß man die Begriffe »Verhältnis zu Jahwe« und »Bundesverhältnis zu Jahwe« auseinanderhalten müsse (p. 100); das letztere beruhe auf einem historischen Einleitungsakt, der das Verhältnis unlösbar machen soll. Aber an welcher Stelle ist dieser Unterschied angedeutet? Amos und Hosea kennen (nach KRÄTZSCHMAR) keinen historischen Einleitungsakt, k ö n n e n somit das Wort *b^e^rīt* nicht für das Verhältnis zu Jahwe verwenden. Nun steht das Wort eben in dieser Bedeutung *Hos.* 8, 1 — aber das wird für unecht erklärt, jedoch ohne

---

[1]) KRÄTZSCHMAR gibt in seinem oben erwähnten Buche p. 3 f. eine Übersicht über die Vertreter der beiden Anschauungen.

[2]) ». . . . die Vorstellung . . . ., daß Israels Verhältnis zu Jahwe aus einer *b^e^rīt* fließe.« STADE: *Biblische Theologie des A. T.* p. 36. Ebenso H. SCHULTZ: *Alttestl. Theologie*[5], 1896, p. 312 und die anderen Darstellungen der alttestamentlichen Theologie.

andere Begründung, als daß es gegen das Schema ist. Erst im Deuteronomium und bei den späteren Propheten spiele die *b^erīt* eine Rolle, und sie werde jetzt durch Übertragung nicht mehr von dem Einleitungsritus, sondern von dem Verhältnis selbst gebraucht (p. 142 ff. 161. 169. 179 f.). Im Zeitalter P.s werde es ein religiöser Terminus technicus, und endlich erhält es, wieder durch Übertragung, die Bedeutung »die Gemeinde« (p. 199. 234, vgl. 39 f.). — Gegen diese Darstellung muß eingewendet werden, daß der Begriff viel zu äußerlich und ohne Verständnis für die semitischen Eigentümlichkeiten behandelt wird. Der Begriff wird nach einem Schema zerstückt; die Bedeutung des gegenseitigen Verhältnisses, die überall zugrunde liegt, wird als das Resultat einer (sogar ganz äußerlich gedachten) Entwicklung dargestellt.

Wie verhält sich nun der Begriff *b^erīt* zu dem des Eides? Die Verwandtschaft zwischen beiden beruht hier wie auf arabischem Gebiet auf dem im Bundesbegriff liegenden bindenden und verpflichtenden Moment. Das Eingehen eines derartigen Verhältnisses ist deshalb bindend und unverbrüchlich und hat somit den Charakter eines Eides. Dieser eidliche Charakter der Bundesschließung ist oft im A. T. bezeugt. Die Bundesschließung Abrahams mit Abimelek fand statt, indem er schwur, sich gegen ihn und sein Geschlecht nicht treulos erweisen zu wollen (*Gen.* 21, 22 ff.); ebenso schwuren Isaak und Abimelek einander Eide (*Gen.* 26, 31), ja es heißt V. 28, daß zwischen ihnen eine *'ālā* ist. Zwischen David und Jonathan war nach 2. *Sam.* 21, 7 ein Jahweeid, weshalb ihr Verhältnis auch eine Jahwe-*b^erīt* genannt wird (20, 8). Als Jojada mit den Offizieren eine *b^erīt* schloß, um Atalja zu stürzen, ließ er sie im Tempel Jahwes schwören (2. *Reg.* 11, 4); dem Ṣidḳija wird, als er mit Nebukadnezar als dessen Vasall eine *b^erīt* eingeht, ein Eid auferlegt (*Hes.* 17, 13), und der Prophet wirft ihm vor, diesen bei seinem Aufruhr gering geschätzt zu haben (V. 16—19); auch wird der eidliche Charakter der Bundesschließung auf sozialem Gebiet durch den Ausdruck *ba'^alē š^ebū'ā* (*Neh.* 6, 18) bezeugt. — So betrachtet man denn auch das Grundverhältnis zwischen Jahwe und Israel als durch einen Eid der beiden Partner begründet[1]). In der großen Rede *Deut.* 29, 9 ff. wird dies immer wiederholt. *Hes.* 16, 8 heißt es: »Ich schwur dir zu und ging eine *b^erīt* mit dir ein«, und andererseits sagt Jahwe zu Israel (V. 59): »Du warst ein Meineidiger und *b^erīt*-brecher« (sc. Jahwe selbst gegenüber). *Gen.* 26, 3 spricht vom Schwur an Abraham; das deutet auf die *Gen.* 17 geschlossene *b^erīt* hin. *Psalm* 105, 9 f. erwähnt einen dem Isaak geleisteten

[1]) Es heißt in einer Talmudstelle: Hätte sich Gott nicht durch einen Schwur gebunden, so wäre Israel nie erlöst worden (siehe Levy: *Wörterbuch* I p. 132 s. v. אסר).

Eid. Auch dies kann auf die *b^erīt* mit Abraham hindeuten, von welcher Jahwe sagt, daß er sie mit Isaak halten will (*Gen.* 17, 19) [1]).

An mehreren der erwähnten Stellen ist es zweifelhaft, ob die Vorstellung des Verfassers die ist, daß das Eingehen der *b^erīt* selbst ein Eid oder daß es auf einem Eid gegründet sei. Die letztere Vorstellung mag späteren Ursprungs sein. Jedenfalls, das, worauf es hier für uns ankommt, ist, daß das Eingehen einer das ganze Leben umfassenden *b^erīt* an und für sich bindend ist, und daß dieser Bundeseid einen anderen Charakter hat als andere Eide, indem man in diesem Eid mit dem anderen Partner zusammengebunden wird, ebenso wie beim arabischen *ḥilf*; die Zeremonien werden das noch bestätigen. Aber wie *ʿahd* und *ḥilf* nicht nur dann verwendet werden, wenn ein das ganze Leben mit seinen Pflichten umfassendes Verhältnis eingegangen wird, sondern auch in Einzelfällen, wo man bestimmte, beschränkte Verpflichtungen auf sich nimmt, so auch *b^erīt.* Im Anschluß an die Bedeutung »unverbrüchliche Pflicht« finden wir die Bedeutung »unverbrüchliche Zusage«, was wir ebensogut mit Eid übersetzen können. Einen derartigen Gebrauch von *b^erīt* haben wir wohl *Gen.* 31, 50, wo die *b^erīt* Jakobs mit Laban in der Darstellung des Elohisten darauf hinauszulaufen scheint, daß Jakob die Töchter Labans nicht schlecht behandeln und auch keine weiteren Frauen außer ihnen nehmen darf. Wir würden die Sache so ausdrücken, daß Jakob dem Laban einen Eid schwört; aber dieser Eid wird *b^erīt* genannt. — Innerhalb des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel kommt *b^erīt* öfters in dieser Weise vor. Besonders klar ist das *Gen.* 15, wo Jahwe in der jahwistischen Darstellung eine *b^erīt* mit Abraham schließt, daß er das Land Kanaan dem Geschlechte Abrahams schenken will. Es handelt sich nicht darum, daß Jahwe jetzt in ein neues Verhältnis zu ihm als sein Gott eintritt; denn aus cap. 12 geht hervor, daß ein solches Verhältnis schon lange besteht. Auch erhält dieses in cap. 15 keine neue Form. Was nach diesem Kapitel geschieht, ist lediglich, daß Jahwe Abraham eine Nachkommenschaft zusagt, die das Land Kanaan besitzen soll. Die diese Zusage begleitende Zeremonie bezweckt ledig-

---

1) וַהֲקִמֹתִי; ich glaube, daß man hier und an mehreren anderen Stellen dies Wort mit: »behaupten«, »durchführen«, nicht »aufrichten« wiedergeben muß. Die *b^erīt* mit den Vätern schließt die *b^erīt* mit den Söhnen in sich ein und ist somit dieselbe, wie es *Hes.* 16, 60 f. (auch hier steht הקמתי) deutlich ausgesprochen ist; vgl. 1. *Sam.* 20, 42, 1. *Reg.* 15, 19. Israel hat darum — vorausgesetzt, daß es seine Pflicht erfüllt — Anspruch auf das den Vätern von Jahwe zugeschworene Land (*Deut.* 7, 8; 31, 20; *Jdc.* 2, 1; *Jer.* 11, 5 usw.). Erst bei *Jer.* 31, 29 ff.; *Hes.* 14, 12 ff.; 18; 33, 1—20 ist die Grundlage für diese Anschauung beseitigt; aber weder Jeremia noch Hesekiel haben diesen Gedanken durchgeführt. Vgl. dazu das oben S. 31 Dargestellte.

lich, wie unten näher dargelegt werden wird, dem Abraham zu verbürgen, daß Jahwe sein Versprechen halten will. Diese Zusage, diese *b^{e}rīt*, wird dann auch als Eid betrachtet; es heißt öfters, daß Jahwe den Vätern das Land zugeschworen habe (*Gen.* 24, 7; 26, 3; 50, 24; *Ex.* 13, 5; 32, 13; 33, 1; *Num.* 11, 12; 32, 11; *Deut.* 7, 8; 31, 20. *Jos.* 1, 6; 5, 6; *Jdc.* 2, 1; Jer. 11, 5 u. v. a.). — Auch *Gen.* 9 spricht nicht von der Einleitung eines neuen Grundverhältnisses zwischen Jahwe und Noah; denn ein solches existiert schon vor der Sintflut; Noah wandelte mit Elohim, während das übrige Geschlecht abgefallen war. Die *b^{e}rīt* in cap. 9 ist, wie uns V. 11 zeigt, eine verpflichtende Zusage Gottes, des Inhalts, daß die Erde nicht mehr durch eine Wasserflut verheert noch die Geschöpfe hinweggetilgt werden sollen. Lediglich darauf bezieht sich auch das *b^{e}rīt*-Zeichen, der Regenbogen [1]). Das mit *b^{e}rīt* ausgedrückte Verhältnis tritt an diesen Stellen zu Tage in einer Zusage, welche die Unverbrüchlichkeit eines Eides hat und deshalb mit »eidlicher Zusage« wiedergegeben werden kann. In dieser Bedeutung kommt das Wort an vielen Stellen des A. T. vor. So von der Zusage Jahwes an David 2. *Sam.* 23, 5 [2]); *Jer.* 33, 21; *Psalm.* 89, 4. [3]) 40. In allgemeinerer Bedeutung kommt es von den Zusagen vor, die Jahwe als Gott Israels diesem gegeben hat: *Ex.* 2, 24; *Lev.* 26, 9; 2. *Reg.* 13, 23; *Jes.* 59, 21; *Psalm.* 105, 8 (= 1. *Chr.* 16, 15); 106, 45; 111, 5. 9.

Ein paar Stellen, die Schwierigkeiten verursacht haben, werden wir vermutlich nach dieser Auffassung des Begriffes *b^{e}rīt* verstehen können. *Hes.* 30, 5 werden verschiedene Völker erwähnt, die beim Zug der Babylonier gegen Ägypten umkommen sollen, darunter בְּנֵי אֶרֶץ הַבְּרִית. Cornill ändert in seinem Kommentar mit sinnreicher Benutzung der alten Übersetzungen הַבְּרִית in הַכְּרֵתִי »die ganzen Kretenser«. Insofern damit gemeint ist: die Kreter in ihrer Heimat, ist dies aber in der Tat keine Verbesserung des Textes. Das ganze Stück spricht von einem Angriff gegen Ägypten. Es würde

---

[1]) Von dieser *b^{e}rīt* handelt 9, 8—17; dagegen hat 9, 1—7 nichts mit der *b^{e}rīt* zu tun. Hier s e g n e t Gott Noah, indem er ihm zahlreiche Nachkommenschaft (V. 1) zusagt, dazu Herrschaft über die Erde, die Erlaubnis Tiere zu schlachten (V. 2—4) und endlich Sicherheit des Lebens, indem alle Mörder durch Blutrache ausgerottet werden sollen (V. 5). Mit V. 7 kehrt der Segen an seinen Ausgangspunkt zurück. Der Bestand dieses Segens wird dann 9, 8—17 noch dadurch gesichert, daß Gott die feierliche Zusage (*b^{e}rīt*) abgibt, die ganze Erde nicht mehr durch Katastrophen wie die Wasserflut in ihren Grundpfeilern zu erschüttern.

[2]) »Eine ewige (d. h. unverbrüchliche) *b^{e}rīt* setzte er mir (David)«, sc. dahingehend, daß das Geschlecht Davids das Königsgeschlecht Israels sein soll; vgl. 2. *Sam.* 7, 12. 14—16.

[3]) »Ich gehe eine *b^{e}rīt* mit meinem Erwählten ein, s c h w ö r e meinem Knechte David.«

höchst auffallend sein, wenn der Prophet sagen wollte, daß die Babylonier, um diese Tat auszuführen, auch nach Kreta ziehen würden. Aber fassen wir hier *berīt* als »Zusage«, so bedeutet der Text: »Söhne des gelobten Landes«, was in diesem Zusammenhang heißt: die in Ägypten wohnenden Juden. Die Israeliten werden hier unter den fremden Stämmen (lies הָעֲרָב die Araber) erwähnt, die sich in Ägypten niedergelassen haben oder an seinen Grenzen wohnen. Nach dem Papyrusfund in Elephantine wissen wir ja, daß es alte Judenkolonien in Ägypten gab, so daß der Einwand der Kommentatoren in dieser Beziehung wegfällt [1]). — Auf dieselbe Weise kann man מַלְאַךְ הַבְּרִית *Mal.* 3, 1 verstehen, und zwar als »der zugesagte, der verheißene Gesandte«. Es liegt nahe, um einer Wiederholung von 1 a zu entgehen, die Veränderung von מַלְאַךְ zu מֶלֶךְ vorzunehmen, also מֶלֶךְ הַבְּרִית »der verheißene König«, aber in beiden Fällen ist die Bedeutung dieselbe: Der Messias, der König, der kommen wird, um Israel durch die Unterwerfung anderer Völker zu einem Herrschervolk zu machen, womit die eigene Offenbarung Jahwes und das Ende der Zeiten vorbereitet wird. Die Stelle lautet in Übersetzung (mit der vorgenommenen Textänderung) also: Siehe, ich sende meinen Gesandten, und er ebnet mir den Weg; flugs zieht in seinen Palast hinein der Herr, nach dem ihr verlangt; der zugesagte König, den ihr herbeiwünscht, siehe er kommt [2]). — Der König geht nach seinem Palast und wird von dort aus durch seine Herrschaft das unterdrückte Volk aufrichten. Im Innern wird er das Volk läutern

---

[1]) Siehe die Kommentare von Smend, Cornill, Bertholet und Krätzschmar zur Stelle. Hieronymus und Theodoret haben die Stelle so aufgefaßt, wie es oben dargelegt ist, und Rosenmüller gibt sie im Anschluß an diese beiden mit »filii terrae promissionis« wieder (Rosenmüller: *Scholia* II, 1826, p. 266). Es muß noch einmal betont werden, daß wir mit einer Übersetzung wie »Zusage« nicht den ganzen Begriff *berīt* erschöpft haben. Der Hebräer empfindet immer das ganze Verhältnis dahinter. Möglich ist auch, daß hier mehr vom »Verhältnis« als von der »Zusage« empfunden wird, so daß ארץ הברית »das Land des Pflichtverhältnisses wäre«, oder sogar »das Eigentumsland« أرض الحق. Alle Nüancen nachzufühlen ist eben unmöglich. In jedem Falle wird dasselbe gemeint sein.

[2]) Man hat in der Regel »der Engel des Bundes« übersetzt und vermutet, daß hier eine Bezeichnung für Jahwe selbst vorliege (so z. B. Wellhausen zur St.; Buhl: *Messianske Forjättelser* p. 165); aber aus 1 a geht hervor, daß der Gesandte von Jahwe verschieden sein muß. Ferner müßte man dann hier »den Bund« als eine Bezeichnung für die israelitische Religion auffassen, obwohl der Zusammenhang diese Bedeutung nicht nahe legt. Krätzschmar: *Bundesvorstellung* p. 237 ff. will es vom Schutzengel der Gemeinde in Analogie mit *Dan.* 10 verstehen, indem er meint, daß הברית sich zur Bedeutung »die jüdische Gemeinde« entwickelt habe, eine Auffassung, die jedoch nicht begründet ist. Eine wenig naheliegende Erklärung findet man bei Gressmann: *Isr.-jüd. Eschatologie* p. 202, demzufolge מַלְאַךְ הַבְּרִית »der zum Engel Jahwes degradierte«, von den Sikemiten verehrte בעל ברית (*Jdc.* 8, 23; 9, 4. 46) sein soll!

und den vernachlässigten Kultus wieder zustande bringen. Das Stück schließt sich somit eng an die vorangehenden Reden, sowohl 1, 2—5 wie 1, 6 ff., an.

Von verpflichtenden menschlichen Zusagen wird *b^{e}rīt* 2. *Chr.* 15, 12 gebraucht. Zur Zeit Asas gingen die Israeliten eine *b^{e}rīt* ein, Jahwe suchen zu wollen, d. h. sie verpflichteten sich feierlich dazu, ebenso wie die Judäer *Jer.* 34, 10 sich feierlich verpflichteten, ihre Sklaven freizulassen; das ist ihre *b^{e}rīt*, während Ṣidḳijas *b^{e}rīt* darin besteht, daß er ihnen dies verordnet (V. 8). Endlich ist zu erwähnen *Esr.* 10, 3, wo die Judäer vor ihrem Gott eine *b^{e}rīt* eingehen, ihre fremden Frauen fortzuschaffen.

B^{e}rīt bedeutet wie *ʿahd* in umfassender Weise das Pflichtverhältnis, während *ḥilf* nur das eingegangene, von der Natur nicht gegebene Verhältnis ausdrückt. Aber noch ein anderer Unterschied kommt dazu. Wie wir gesehen haben, gehört zu beiden Begriffen auch die Bedeutung: »eidliche Zusage«; für *ḥilf* hat sich daraus die Bedeutung: »Eid« überhaupt entwickelt, und mit dieser hat es sich von dem Gesamtbegriff losgerissen; denn beim assertorischen Eid liegt der Begriff des gegenseitigen Verhältnisses nicht vor. Anders bei *b^{e}rīt*; hier wirkt die Gesamtbedeutung immer durch alle Nüancen, es wird nur von der eidlichen Zusage, aber nie von der eidlichen Bestätigung gebraucht.

Für das Eingehen einer *b^{e}rīt*, das uns ja in diesem Zusammenhang am meisten interessiert, gibt es verschiedene Bezeichnungen. Zunächst das entsprechende Verbum בָּרָה. Es kommt an einer Stelle im Imperativ vor (*Sam.* 17, 8). Da sagt Goliath zu den israelitischen Kriegsleuten: Warum schickt ihr euch an, euch zur Schlacht aufzustellen? Bin ich doch der Philister und ihr Sauls Knechte! בְּרוּ לָכֶם אִישׁ וְיֵרֵד אֵלָי. Man pflegt hier ברו in בחרו zu verändern, um die Übersetzung zu gewinnen: Erwählt euch einen Mann, daß er zu mir herunter komme (und mit mir kämpfe)[1]. In der Tat ist diese Veränderung überflüssig, wenn wir ברה als Verbum zu ברית betrachten, ja die Stelle hat ohne die Textänderung einen viel tieferen und dem semitischen Geist mehr entsprechenden Sinn. Der Satz würde auf Arabisch heißen *ʿāhidū imraʾan*, oder vielleicht noch besser *bājiʿū* für *ʿāhidū* (siehe den nächsten

---

[1]) Siehe die Kommentare von Budde, Nowack und Smith. 1. *Reg.* 18, 25, worauf man für die Änderung hinzuweisen pflegt, weil dort בחרו steht, ist in der Tat nicht analog; ברו wäre da nicht möglich, weil das Objekt ein Stier ist; ebenso 2. *Sam.* 24, 12. Indessen gibt natürlich בחרו im wesentlichen den Sinn richtig wieder, vgl. Lagarde: *Prophetae*: בַּחֲרוּ לָכוֹן. Nur fehlt hier der geistige Hintergrund und die Bedeutung eines derartigen Erwählens.

Abschnitt), und bedeutet: gehet eine *b^erīt* mit einem Manne ein, d. h. gebt ihm den Auftrag, als euer Vertreter aufzutreten. Wir verstehen dann auch eine Nüance, die außer acht gelassen wird, wenn man *baḥ^arū* liest: Goliath sagt »ich bin der Philister«, nicht »ein (zufälliger) Philister«, sondern der Philister, welcher im Namen seines Volks hervortritt. Es ist dann natürlich, daß er zu den anderen sagt: Erwählt ihr euerseits einen Mann, der in eurem Namen hervortreten und mit mir kämpfen kann. Und dieses, daß der Mann im Namen seines Volks hervortritt, bedeutet vielmehr, als daß er ein äußerlicher Vertreter der Gesamtheit ist. Das Volk hat sich mit ihm identifiziert, denn darin besteht der »Bund«. Sobald Goliath gefallen ist, fliehen seine Landsleute (V. 51).

Aber diese Stelle steht nicht isoliert da, denn *b^erīt* ist selbst eine Verbalform, die Infinitivbildung eines Verbums tert. *j*, die ebenso wie *b^ekīt* und *š^ebīt* ihr *i* bewahrt hat, während diese Verben sonst im Infinitiv in der Regel die Form der verba tert. *w* angenommen haben [1]). Die Richtigkeit dieser Betrachtung wird dadurch gestützt, daß es Stellen gibt, wo es seine verbale Kraft behalten zu haben scheint, indem es ein Objekt nach sich haben kann. Dies ist der Fall *Jes.* 59, 21 (אוֹתָם); *Hes.* 16, 8; 16, 60 (אוֹתָךְ) [2]); *Lev.* 26, 42 (אֶת־בְּרִיתִי יַעֲקוֹב);

---

[1]) Es wird gewöhnlich unter Nomina mit der Fem.-Endung *t* angeführt (Gesenius-Kautzsch: *Gramm.* 28. Aufl. § 94 fi; König: *Lehrgebäude der hebr. Sprache* II p. 168). Barth betrachtet es seiner Grundanschauung gemäß als eine Infinitivbildung (siehe Nominalbildung § 97 g). In bezug auf die Etymologie des Wortes, die übrigens ohne Bedeutung für das Verständnis seines Gebrauches ist, herrscht keine Einigkeit. Zimmern setzt es in Verbindung mit Ass. *barū* »schauen« (KAT. 606; so Ges.-Buhl s. v. ברה); in seinen »*Beiträgen*« p. 90 ist er sogar geneigt, *b^erīt* als eine Entlehnung von *barūtu* anzusehen. Andere leiten es von $\sqrt{brj}$ »schneiden«, »festsetzen« her; so Gesenius in seinem *Thesaurus*, Levy in seinem *Wörterbuch* u. a., Krätzschmar p. 245 von $\sqrt{brj}$ »binden«, das *birītu* »Fessel« zugrunde liegen soll, wodurch es mit عقد analog sein würde. Aber es ist zweifelhaft, ob dieser Stamm vorkommt. Ed. Meyer: *Die Israeliten* p. 558 Anm. setzt es in Verbindung mit ברה »essen«, weil der Bund oft mit einer Mahlzeit eingeleitet wird, Hommel: *Altisraelit. Überlieferung* p. XI mit äthiopischem *ebrēt* »abwechselnder Dienst, Funktion«, vgl. *ZDMG.* XLVI 536 f. Seybold in der *Nöldeke-Festschrift* p. 757 f. bringt es mit dem arabischen *barā'a* zusammen, was rein oberflächlich genommen recht bestechend scheinen könnte, da das arabische Wort heutzutage von Verordnungen gebraucht wird. Aber in der Tat stehen die Bedeutungen der beiden Wörter einander fern; denn bei *b^erīt* liegt die gegenseitige Verpflichtung zugrunde, während *barā'a* von der entgegengesetzten Bedeutung: Freiheit von Verpflichtung ausgeht. — Absolut Sicheres läßt sich kaum sagen. Nur soviel kann man bemerken, daß die beiden Bedeutungen »essen« und »festsetzen« dem Begriff des Bundes nahestehen. Leute, mit denen man ißt, sind dieselben wie die, mit denen man *b^erīt* hat. Aber das heißt natürlich nicht, daß das Wort erst das Essen, danach den Bund bezeichnet habe.

[2]) Die Beweiskraft dieser Stellen wird jedoch dadurch geschwächt, daß אוֹתָם und אִתָּם bisweilen verwechselt werden, vor allem bei *Hesekiel*.

Jer. 33, 20: אֶת־בְּרִיתִי הַיּוֹם וְאֶת־בְּרִיתִי הַלָּיְלָה, d. h. meine Verfügung an den Tag und meine Verfügung an die Nacht. Noch an zwei Stellen könnte man vermuten, daß *b^erīt* verbale Kraft besitzt, und zwar *Jes.* 42, 6 und 49, 8, wo das eigentümliche לִבְרִית עָם dann nicht mit »ein Volksbund« zu übersetzen, sondern im Zusammenhang so zu verstehen wäre: »Ich setze dich dazu mit Völkern in *b^erīt* zu treten«, d. h. in Pflicht- und Friedensverhältnis, wir können sagen: in Lebensgemeinschaft. Und in dieses Verhältnis soll Israel mit den Völkern eintreten, als ihr Lehrer (42, 6) und Herrscher (49, 8). An wie viel Stellen das auf *b^erīt* folgende את, das als die Präposition »mit« aufgefaßt wird, in der Tat als die Objektspartikel zu betrachten wäre, läßt sich nicht entscheiden.

Der am häufigsten vorkommende Ausdruck ist כָּרַת בְּרִית. Gesenius (in seinem *Thesaurus*) und nach ihm die meisten Forscher suchen die Erklärung dieses Ausdrucks in *Gen.* 15, wo einige Tiere bei der *b^erīt*-Zeremonie zerteilt werden; daher käme der Ausdruck »eine *b^erīt* schneiden«. Zur Bestätigung verweist man auf das griechische ὅρκια τέμνειν. Aber der Unterschied zwischen dem Hebräischen und dem Griechischen ist, daß ὅρκια auch die bei der Zeremonie verwendeten Tiere bedeuten kann, während wir *b^erīt* nie in diesem Sinne gebraucht finden. Es kommt hinzu, daß die Handlung in *Gen.* 15, wie bald nachgewiesen wird, keineswegs eine so charakteristische Bundeszeremonie ist, wie man gewöhnlich annimmt. Wir müssen daher viel eher die Ursache dieses Sprachgebrauchs in dem bei den Semiten oft zu beobachtenden Übergang zwischen den Bedeutungen »schneiden« und »entscheiden, abmachen« suchen [1]) und lieber, anstatt Analogien bei den Griechen, die Aufklärung bei den Arabern zu finden trachten, wo der Ausdruck *ḳaṭaʿa jamīnan* eine ziemlich genaue Parallele zu dem hebräischen Ausdruck bietet (vgl. oben S. 12 Anm. 5). Diese Erwägung wird noch dadurch gestützt, daß כרת (wofür Levy in seinem *Hebräischen Wörterbuch* auch die Bedeutung »decidere« anführt) mit אלה als Objekt vorkommt (*Deut.* 29, 11. 13), mit דבר (*Jer.* 34, 18; *Hag.* 2, 5; *Psalm* 105, 9) und mit אֲמָנָה (*Neh.* 10, 1).

Man hat auf Grund der erstgenannten Deutung von כרת gemeint, hier den ursprünglichen Ausdruck zu haben, der da gebraucht wurde, wo die Parteien ebenbürtig waren, im Gegensatz zu den anderen Ausdrücken, die man verwendete, wenn ein Überlegener einem

[1]) Vgl. חרץ, גזר, חתך und das oben S. 12 über *ḳsm* Gesagte.

[2]) *Neh.* 10, 1 כָּרַת אֲמָנָה = arab. أعطى ميثاقا. Das entsprechende arab. أمان bedeutet »Sicherheit, Geleit«.

Untergeordneten gegenüberstand [1]. Aber man kann keinen begründeten Unterschied zwischen כרת und den sonstigen Bezeichnungen nachweisen (שׂים, נתן, הקים; wegen dieses letztgenannten, das dem arabischen *aḳāma* gleich ist, siehe oben S. 41 Anm. 1), und die Frage, ob die Parteien ebenbürtig sind oder nicht, ist an und für sich dem Begriffe fremd; im A. T. kommt eigentlich kein Beispiel einer *b^{e}rīt* zwischen ganz Gleichgestellten vor. — Subjekt der Tat sind bisweilen beide Parteien, z. B. *Gen.* 21, 27. 32; 31, 44; 1. *Sam.* 23, 18; 1. *Reg.* 5, 26, sonst in der Regel derjenige, der die Initiative ergreift Es kann die niedrigere Partei sein (*Hos.* 12, 2; 2. *Chr.* 23, 3), aber es ist fast immer die überlegene. An den beiden erwähnten Stellen, wo die niedrigere Partei Subjekt ist, ist es mit der Präposition עִם verbunden. Daneben werden אֵת und לְ gebraucht; ein Unterschied in ihrer Verwendung läßt sich kaum nachweisen, und sie werden alle sowohl in den ältesten wie in den jüngsten Schriften gebraucht, ebenso wie das Verbum כרת selbst.

Eine *b^{e}rīt* kann ohne alle Förmlichkeiten eingegangen werden; denn es ist, wie hervorgehoben, nicht das Eingehen des Verhältnisses, sondern dies selbst, was im Begriffe vorherrschend ist. Die Formalität der Einleitung hängt daher von den Umständen ab. Die bloße Verabredung, eine *b^{e}rīt* zu schließen, kann genügen. So kommt die *b^{e}rīt* zwischen Abner und David zustande im selben Augenblick, in dem Abner die von David gestellte Bedingung erfüllt hat, wenn sie auch weiter durch einen gemeinschaftlichen Schmaus in Hebron bekräftigt wird (2. *Sam.* 3, 12 ff.). Hat die *b^{e}rīt* jedoch einen bedeutungsvollen Charakter, so hören wir in der Regel von gewissen Riten, die beobachtet werden. Wir ersehen aus diesen, daß der Bundesschließung, dem Bundeseid bei den Hebräern dieselbe Anschauung zugrunde liegt wie bei den Arabern. Wenn Leute einen Bund schließen, werden ihre Sphären vereinigt.

Besonders deutlich tritt dies zutage bei der *b^{e}rīt* Jonathans und Davids, indem sie ihre Kleider wechseln (1. *Sam.* 18, 3 f.), eine Sitte, deren Bedeutung bei den Arabern oben dargelegt wurde (S. 23 f.). Wie bei diesen kommt hier auch die direkte gegenseitige Berührung vor, vor allem als Handschlag. So hören wir, daß Ṣidḳijas *b^{e}rīt* mit Nebukadnezar durch Handschlag vollzogen wurde (*Hes.* 17, 18). Die Priester erhärteten die *b^{e}rīt*, ihre Frauen fortzu-

---

[1] Krätzschmar erwähnt denn auch als charakteristisch, daß כָּרַת בְּ nicht bei P vorkommt, wenn es sich um das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel handelt; aber es wird in Schriften gebraucht, die auf gleicher Stufe wie P stehen, z. B. *Jes.* 61, 8; *Zach.* 11, 10; 2. *Chr.* 21, 7 usw. (bei *Hes.*, *Jer.* und *Deutjes.*).

schaffen, mit Handschlag (*Esr.* 10, 19, vgl. V. 3. Es steht nicht da, wem sie den Handschlag gaben, was um so eigentümlicher ist, als *b^e^rīt* hier am ehesten »Zusage« bedeutet). Dieselbe Zeremonie findet statt zwischen dem Fürsten und seinen Untertanen, wenn diese ihm huldigen, ferner da, wo es sich um Kauf handelt, worüber wir im nächsten Abschnitt mehr erfahren werden. Wie eingewurzelt dieser Brauch ist, zeigt der Ausdruck: reicht Jahwe die Hand (2. *Chr.* 30, 8).

Zu dieser Gruppe gehört auch der Kuß. Wenn man seine Verwandten oder seine Geliebte küßt, brauchen wir ja nicht uns fremdartige Vorstellungen heranzuholen, um das zu erklären, obwohl die Semiten sicher in diesen natürlichen Berührungen etwas mehr gesehen haben als wir. Aber man wird hier wohl 2. *Sam.* 14, 33 erwähnen können, wo David den Absalom, nachdem er in Ungnade gewesen ist, mit einem Kuß wieder aufnimmt. Hierher gehört auch der Huldigungskuß (siehe unten), und ebenso das Küssen der Götter; durch diese innige Berührung erlangt man Teilnahme an ihrer Kraft, wie die alten Araber es durch Umkreisen und Streicheln taten (1. *Reg.* 19, 18; *Hos.* 13, 2) [1]).

Auch das gemeinsame Essen kommt bei den Israeliten vor. So an der vorher erwähnten Stelle 2. *Sam.* 3, wo Abner und seine Leute bei David essen. Ferner in dem Bericht des Jahwisten über Isaaks und Abimeleks *b^e^rīt* (*Gen.* 26, 30) und über den Jakobs und Labans (*Gen.* 31, 54). Derselbe Ritus kommt in der Erzählung von den Gibeoniten vor (*Jos.* 9, 14) [2]). Daß dasselbe dem Ausdruck »ein Salzbund« [3]) in *Num.* 18, 19 und 2. *Chr.* 13, 5 zugrunde liegt, zeigt die Analogie bei den Arabern sowie *Esr.* 4, 14, wo die Feinde der Juden an den

---

[1]) Die Berührung braucht nicht unmittelbar zu sein; dasselbe wird durch das Ausstrecken der Hand erzielt. Wir erfahren *Esther* 4, 11; 8, 4, daß der König sein Zepter gegen den, welchen er empfangen will, ausstreckt. Dieser berührt sodann die Spitze (5, 2). Auf ähnliche Weise ist zu verstehen, wenn die Anbeter und der Gott auf den babylonischen Siegelzylindern die Hände gegeneinander ausstrecken. Eine andere Erklärung sucht FISCHER: *ZDMG.* LXV p. 795 Anm. 4.

[2]) Seiner Auffassung des Begriffes gemäß hat KRÄTZSCHMAR kein Verständnis für das gegenseitig Verbindende, das die Zeremonien ausdrücken. Die *b^e^rīt*-Handlung ist für ihn eine Fluchzeremonie, deren Charakteristikum er in der Zerteilung der Tiere *Gen.* 15 findet. Die gemeinsame Mahlzeit macht ihm daher Schwierigkeiten, denn dieses Zusammenessen hat ja mit einem Fluche nichts zu tun. Er muß dann behaupten, daß die Mahlzeit mit der *b^e^rīt* nichts zu tun habe. Sie sei lediglich ein Mittel, die Kampfgelüste der Parteien zu beschwichtigen, bis die *b^e^rīt*-Feierlichkeit stattfinden könne (p. 46)! Der Handschlag (p. 47) sei »eine spätere Vereinfachung« (der Zerteilung der Tiere?).

[3]) Auch ein »Bund mit Salz«; siehe *Aruch* ed. KOHUT II p. 205. Es kommt hier ebensowenig wie bei der Gabe (siehe oben S. 25) auf die Menge an. In Abessinien schließen zwei Männer dadurch einen Bund, daß sie einander ein Durrakörnchen geben und dies verschlingen. Darnach sind sie Freunde für ewig, siehe LITTMANN: *Publications of the Princeton Expedition* II p. 132 Anm. 1.

König schreiben: »Wir haben das Salz des Palastes gegessen«, womit sie dartun wollen, daß sie Freunde des Königs sind. Der Ausdruck »ein Salzbund« ist bei den Israeliten eine Bezeichnung für einen fest geschlossenen Bund; es wird an den angeführten Stellen auf das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel angewandt; der Ausdruck ist hier voll berechtigt, denn beim Opfer, das den Bund mit Jahwe aufrecht hält, wird Salz verwendet (*Lev.* 2, 13)[1]).

Endlich finden wir auch die Gabe in der oben S. 25 erwähnten Weise gebraucht, nämlich zur Vereinigung der beiden Parteien dadurch, daß etwas von der Sphäre des einen in die des anderen übergeht. Dies kommt vor *Gen.* 21 in der *b^erīt* Abrahams mit Abimelek, sowohl bei E (V. 27) wie bei J (V. 30)[2]). Mit dieser Stelle, an der die altsemitische Auffassung von der Bedeutung der Gabe noch ganz deutlich ist, kann man solche wie *Jes.* 30, 6; *Hos.* 12, 2; 1. *Reg.* 15, 19 kaum zusammenbringen. Es handelt sich hier darum, daß ein kleiner Staat das Wohlwollen des größeren mit Gaben zu gewinnen sucht. Dagegen *Gen.* 33, 8—11, wo Jakob Esau eine Gabe aufdrängt, scheint der alte Gesichtspunkt noch klar durch.

Man findet in der Regel die charakteristische Bundeszeremonie in *Gen.* cap. 15. Aber wenn der Bund nach seiner wesentlichen Natur eine Lebensgemeinschaft ist, ein gegenseitiges Verhältnis, das zwei Parteien miteinander eingehen, dann müßte doch die am meisten charakteristische Zeremonie bezwecken, sie beide zu binden. In *Gen.* 15 wird aber nur der eine Partner gebunden, nämlich Jahwe, ähnlich wie *Jer.* 34, 18 f., wo dieselbe Handlung vorkommt. *Gen.* 15 ist dieser Ritus veranlaßt durch die Frage Abrahams in V. 8: Woher kann ich wissen, daß ich das Land bekomme?, d. h. gib mir Sicherheit dafür, daß du das mir gegebene Versprechen halten willst[3]). In ähnlicher Weise dient die Zeremonie *Jer.* 34 dazu, das Versprechen der Judäer, ihre Sklaven freizulassen, zu erhärten. Wir würden sie daher eher eine

[1]) Das Salz stellt nicht nur ein Nahrungs-, sondern auch ein Reinigungsmittel dar. So wird es auch bei ritueller Reinigung (nach Menstruation) verwendet *Hiš.* 768.

[2]) Ich folge hier der Quellensonderung von GUNKEL und BUHL (in seiner dänischen Übersetzung des A. T.). In V. 30 gibt Abraham dem Abimelek 7 Lämmer, auf daß sie ihm (Abraham selbst) ein Beweis für sein Recht auf den strittigen Brunnen seien. Der Sinn ist: Indem Abimelek die Gabe annimmt, hat er *b^erīt* mit Abraham und dadurch anerkannt, daß es zwischen ihnen keinen Streit um den Brunnen geben kann; vgl. DILLMANN z. St. und das oben S. 24 f. erwähnte Beispiel aus JAUSSEN.

[3]) Ich folge der Quellensonderung von BUHL: JE.: V. 1—4; E.: 5—6; 12 b—16; J.: 7—12 a. 17 f. GUNKEL rechnet V. 6 (»und Abraham glaubte Jahwe«) zur selben Quelle wie V. 9 f.; die Zeremonie, die eben Abraham den Glauben eingeben soll, wird aber dadurch sinnlos; andererseits scheidet er V. 8 aus, obschon V. 9 f. deutlich damit zusammengehört, wie die Antwort mit der Frage.

Schwur- als eine Bundeszeremonie nennen. In *Gen.* ist der Verlauf folgender: Abraham nimmt eine junge Kuh, eine Ziege und einen Widder, alle dreijährig, dazu eine Turteltaube und noch einen Vogel. Er zerteilt die Tiere und legt die Stücke eins dem andern gegenüber, die Vögel werden nicht zerteilt. Als es dunkel geworden ist, kommt ein rauchender und flammender Ofen und schreitet zwischen den Stücken hindurch [1]). Daß dieses die Gegenwart Jahwes bezeichnet, ist klar [2]). Wahrscheinlich ist ביום ההוא V. 19 nur ein feierlicher Ausdruck für »damals«, und der darauf folgende Spruch: »Deiner Nachkommenschaft schenke ich dies Land vom Fluß Ägyptens [3]) bis zum großen Fluß [4])« ertönt, während Jahwe zwischen den Stücken hindurchschreitet. — Man hat gemeint, daß dieses Gehen zwischen den Fleischstücken dazu diene, auf mystische Weise die Partner zu verbinden [5]). Aber das würde voraussetzen, daß beide diesen Teil der Zeremonie ausführten, was hier eben nicht der Fall ist [6]). Die gewöhnlichste Auffassung [7]) ist wohl die, daß die Parteien einen Fluch auf sich herabrufen, mit dem Inhalt, daß es dem Bundbrecher ebenso wie diesen zerteilten Tieren ergehen soll; man verweist dafür auf *Jdc.* 19, 29; 1. *Sam.* 11, 7 sowie auf Parallelen bei den Griechen und Römern (angeführt von Winer: *Realwörterbuch* s. v. Bund, bei Ed. Meyer l. c. nebst Krätzschmar p. 44 f.) [8]). Aber die Zerteilung der Tiere ist nicht das Wichtigste; denn die beiden Vögel bleiben unberührt, und ein Fluch wird hier nicht gesprochen. Die Wahrscheinlichkeit spricht nicht dafür, daß das Ganze eine Fluchzeremonie sei. Wir verstehen die Handlung in in diesem Zusammenhang am besten als eine Art von Opfer.

Die verwendeten Tiere sind die im Alten Testament beim Opfer

---

[1]) Wenn der Zug mit den Adlern V. 11 einen besonderen Sinn haben soll, kann es nur der sein, daß Jahwe sich weigert, sich binden zu lassen; vgl. zu diesem Gedanken *Gen.* 32, 23 ff.

[2]) Über Jahwes Offenbarung im Feuer siehe Näheres bei Ed. Meyer: *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* p. 70.

[3]) oder mit Textänderung in נחל »Bach«, »Strom«.

[4]) »dem Euphratfluß« ist wohl eine (richtige) Glosse zu »dem großen Fluß«.

[5]) Rob. Smith: *Religion* p. 242 f.; Duhm zu *Jer.* 34, 18 f.

[6]) Wenn Gunkel ebenso wie Staerk meint, daß nur Jahwe zwischen den Stücken geht, weil der Bund »seine freie Bestimmung, kein Vertrag zweier Parteien« sei, so stimmt dies nicht zu dem Charakter der ganzen Handlung und der hier eingegangenen *berîl*, wo es eben Jahwe ist, der gebunden wird.

[7]) Ewald: *Gesch. des Volkes Isr.*; Anhang p. 26; Graf zu *Jer.* 34, 18; Smend: *Alttestl. Religionsgeschichte* p. 294; Valeton in *ZAW.* XII 225 f.; Krätzschmar p. 44 f.; Stade: *Biblische Theologie* p. 154; Ed. Meyer: *Die Israeliten* p. 560. Dillmann, Gunkel, Holzinger in den Kommentaren.

[8]) Hierzu ist eine babylonische Parallele, Mati'ilu's Schwur an Aššurnirari gekommen (*MVG.* 1898, 228 ff.); dieser wird später besprochen werden.

üblichen. Wenn die Vögel nicht zerlegt werden, so entspricht es ihrer Behandlung *Lev.* 1, 14. 17; 12, 6. 8; 14, 22; 15, 14. 29; *Num.* 6, 10. Daß die Tiere dreijährig sein sollen, zeigt auch, daß die Zeremonie mit der 1. *Sam.* 11 mitgeteilten nicht ganz analog ist; denn hier ist die Art der Tiere ohne Belang. Den Zweck der Handlung in *Gen.* 15 können wir uns so denken, daß eine Sphäre hervorgebracht werden soll, welche die Kraft und Heiligkeit des Opfers besitzt. Indem der zu Verpflichtende sein Wort ausspricht, während er im eigensten Sinne mitten im Opfer steht, erhält das ausgesprochene Wort eine unverbrüchliche Kraft. Die Stelle wird dann ebenso aufzufassen sein wie die oben S. 27 erwähnte arabische Sitte, über dem Opfer *ḥilf* zu schließen. *Jer.* 34, 18f. läßt sich leicht in demselben Sinne erklären[1]).

An einigen Stellen wird ausdrücklich vom Opfer bei der Bundesschließung gesprochen: *Psalm.* 50, 5 עלי־זבח oder vom Blut: *Ex.* 24, 5 ff.; *Zach.* 9, 11. Wenn die gemeinsame Mahlzeit wie *Gen.* 31, 54 eine Opfermahlzeit ist, so sind zwei Gesichtspunkte vereinigt. — Wenn das *Jes.* 31, 1 vorkommende מַסֵּכָה, das »Bund« bedeutet, aus der Wurzel נסך in der Bedeutung »Trankopfer ausgießen«, nicht in der Bedeutung »flechten« herzuleiten ist, so haben wir hier ein Zeugnis von einer anderen Opferzeremonie bei der Bundesschließung[2]).

Von *b^erīt*-Vollzug an heiligen Orten (vgl. oben S. 27) hören wir auch im Alten Testament; sie wird im Heiligtum eingegangen 1. *Sam.* 23, 18; 2. *Reg.* 11, 4; 23, 3; *Jer.* 34, 18.

Wir haben jetzt in großen Zügen gesehen, welche Bedeutung der Bundesbegriff bei den Arabern und den Hebräern hat, und wie der Begriff »Pflicht« und »bindende Aussage« damit zusammengehört. Das babylonisch-assyrische Material bietet uns in diesem Zusammenhang keinen Stoff. Die Kultur ist bei diesen Völkern eine Stadt- und Staatskultur mit einer auf dem Königtum beruhenden Zentralisation geworden. In diesem Kreise ist das arabische *ḥilf* nicht mehr am Platze, und die Bedingungen für die Vorstellungen, welche an diesen Begriff geknüpft sind, fehlen. »Bund« hat hier seine moderne Bedeutung: Vertrag, Vereinbarung, und seine Garantie wird nicht in Zeremonien, welche die Parteien zusammenknüpfen, sondern in dem Fluch gesucht, der dem Verletzer des Vertrags droht.

---

[1]) V. 18 c ist auf jeden Fall im Zusammenhang unmöglich. Duhm meint, das Ganze sei aus späterer antiquarischer Gelehrsamkeit herausgesponnen, was nicht ausgeschlossen ist.

[2]) Schwally: *Semitische Kriegsaltertümer* I 1901 p. 55 f. sieht in 1. *Sam.* 7, 6 ein Beispiel für ein derartiges Bundestrankopfer. Zu den griechischen Eidzeremonien gehörte eben die Libation, und zwar von ungemischtem Wein (Kircher: *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum* p. 11 f.; 22 f.; 90).

III. Der baiʿ-Bund.

Die Araber haben einen besonderen Wortstamm für einen Bund, in welchem die Begriffe des Gebens und Empfangens im Vordergrund stehen, nämlich den Stamm *baiʿ* in verschiedenen Bildungen.

Er wird in der Form *baiʿ* vom Kauf gebraucht. Aber Kauf ist für den alten Semiten etwas anderes als für uns. Das können wir schon daraus ersehen, daß das Wort sowohl »Kauf« wie »Verkauf« bedeutet. Das Schwergewicht des Begriffes liegt nicht darauf, daß ein Mann etwas veräußert und dafür einen gleichwertigen Ersatz erhält, sondern auf dem gegenseitigen Verhältnis, das zwischen den beiden Parteien zustande kommt, indem sie einander etwas geben [1]). Was dies Verhältnis bedeutet, werden wir einsehen, wenn wir uns das oben in bezug auf die Gabe Auseinandergesetzte vergegenwärtigen. Wer etwas von dem anderen nimmt, erhält damit mehr als den materiellen Wert; der Gegenstand gehörte der Sphäre des anderen an und besitzt daher etwas von seinem Wesen. Mit der Sache erhält er etwas vom Wesen des Mannes, die Sphären werden gemischt. Der Unterschied zwischen Gabe und Kauf ist lediglich der, daß beim Kauf der eine etwas bestimmtes wünscht und dafür eine nach Verabredung festgesetzte Sache gibt, also, daß ein Kontrakt geschlossen wird [2]). Ein Tausch findet statt, und der bewirkt, daß ein Bund zwischen beiden zustande kommt.

Diese Bedeutung des Kaufs läßt sich auch daraus erkennen, daß er mit Bundeszeremonien ausgeführt wird, und zwar in der Form der gegenseitigen Berührung. Wir erfahren Wāḳ. 314, daß Handschlag die übliche Form der Kaufzeremonie ist: Muḥammed sagt zur

[1]) Vgl. die Definition البيع لغة مقابلة شىء بشىء Bāǵūrī I p. ٣٥٢; GRASSHOFF: *Die allgemeinen Lehren des Obligationenrechts .... nach der Rechtsschule des Imām Esch-schafiʿi* (Königsberger Diss. 1895) p. 97. Bekanntlich hat شرى denselben Sinn. מכר »verkaufen« hat auch (im Neuhebr.) die Bedeutung »Kauf« (מֶכֶר); siehe NÖLDEKE: *Neue Beiträge zur sem. Sprachw.* p. 76.

[2]) Daß Schenkung هبة zum Begriff des بيع im muslimischen Gesetz gerechnet wird, kann somit kein Wunder nehmen und beruht nicht auf Verflüchtigung des Begriffes (so GRASSHOFF l. c. p. 98).

Mutter des ʿAbdallāh b. Ǵaʿfar, als ihr gerade ein Angebot für ein Schaf ihres Bruders gemacht wurde: »Gott segne seinen Handschlag!« und seitdem hatte sie immer Segen bei allem Kauf. — Ein Sklave, der seinem Herrn übergeben wird, legt seine Hand in die seinige (Hiš. 228, 8).

Über Kauf und Verkauf in Israel wird uns *Ruth* 4, 7 mitgeteilt: man hatte in der alten Zeit bei Lösung und Tauschhandel die Sitte, daß ein Mann seine Sandale auszog und sie dem anderen gab [1]). Hier wird also der Bund durch eine »Gabe« zustande gebracht. Handschlag dagegen erfolgt zwischen dem Bürgen und dem Gläubiger. Zwischen diesen beiden besteht dann der Kaufbund [2]), der Bürge ist in diesem Verhältnis an die Stelle des eigentlichen Schuldners getreten, er gibt den Handschlag für ihn (לְ »für«, nicht »an ihn« *Prov.* 6, 1; 17, 18); der »Handschlaggeber« ist der Bürge (*Prov.* 22, 26), er gibt den Handschlag »für die Hand« des Schuldners (*Hiob* 17, 3: יִתָּקֵעַ ohne כַּף wie *Prov.* 11, 15).

An dieser Stelle kommt ein babylonischer Ausdruck für Bürgschaft in Betracht, nämlich *put maḫāṣu*. Die Redensart kommt in neubabylonischen Kontrakten oft vor. Man sagt *put . . . našū*, *put . . . . emēdu*, *put . . . nadānu* (z. B. *KB.* IV p. 206; 230) [3]), und *māḫiṣ puti* ist der Bürge. Die Bedeutung »Garantie« (Bürgschaft) hat man aus einer angeblich mit den Worten bezeichneten Zeremonie hergeleitet, indem *pūt maḫāsu* soviel heißen sollte wie: den andern an die Vorderseite schlagen. Meissner, der darauf aufmerksam gemacht hat (in *MVG* X p. 307 f.), erwähnt dazu als Analogie die Stelle in der Sintfluterzählung, wo Enlil sich zwischen Utnapištim und

---

1) Nachmals hat man den Handschuh der rechten Hand gegeben (so im *Targum* zu *Ruth.* 4, 7; siehe Lagarde: *Hagiographa Chaldaice* p. 168), die späteren Juden ein Handtuch oder ein Stück Leinen anstatt des Schuhes (siehe das Zitat aus Rabbi Salomo Jarchi bei Rosenmüller: *Das alte und neue Morgenland* III p. 71). Daß in der alten Zeit eben der Schuh verwendet wird, kann daraus erklärt werden, daß das Eigentum dasjenige ist, was man betritt. So sollen die abessinischen Kaiser zum Zeichen der Herrschaft über etwas den Schuh darauf geworfen haben (Rosenmüller l. c.), und in diesem Sinne verstehen wir *Psalm.* 60, 10; 108, 9: Jahwe wirft seinen Schuh auf Edom. Über *Deut.* 25, 9 wird später gehandelt werden. Oesterley (*Proceedings f. the Soc. of Bibl. Archaeol.* 1901 p. 36 f.) will aus dieser Sitte *Am.* 2, 6 erklären. »Der den Armen für ein paar Sandalen verkauft« soll bedeuten: Der den Armen ruiniert, um ein paar Sandalen zu bekommen, indem dieser gezwungen wird, ihm sein Grundstück zu verkaufen. Aber der Arme hat kaum Grundbesitz, und die Auffassung von מכר als Bezeichnung für »ruinieren« läßt sich schwerlich verteidigen. Der Schuh hat hier die Bedeutung des Geringen, Unbedeutenden, vgl. A. S. Yahuda in der *Nöldekefestschrift* p. 409.

2) Dieser »Bund« wird auch dadurch ausgedrückt, daß غريم sowohl »Schuldner« wie »Gläubiger« bed., دان sowohl »leihen« wie »ausleihen« (vgl. *Nöldeke*: *Neue Beiträge* p. 74).

3) Vgl. Ungnad in *OLZ*, 1907, 145.

seine Frau stellt und sie segnet, während er ihre Vorderseite (*pūt*) berührt (*Gilgamešepos* XI 201 ff.) [1]. Auf derartige Vorstellungen wird der Ausdruck zurückzuführen sein, selbst wenn KOSCHAKER darin recht hat, daß *pūt* hier überall in seiner präpositionellen Bedeutung »für« steht [2]. Nach ihm wäre nämlich »Hand« als Objekt zu den erwähnten Verben mit unterverstanden, wofür er auf *Prov.* 11, 15 verweist; *māḫiṣ pūti* bedeute dann »der (Hand)schläger für (etwas)«. Der Bürge gibt dem Gläubiger die Hand für den Schuldner, dessen »Hand« er dadurch wird (KOSCHAKER p. 15), und wenn seine Verpflichtung aufgehoben wird, »zieht er seine Hand aus« (l. c. p. 26 ff.), oder »die Hand des Gläubigers wird weggezogen« (l. c. p. 29). Der Bürge geht hier wie bei den Israeliten für den Schuldner einen Kaufbund mit dem Gläubiger ein. Wir haben hier somit einen Überrest der alten Bundesvorstellungen bei den Babyloniern, bei denen diese sonst nicht sehr lebendig sind. Auch bei anderen Völkern erhält sich eben beim Kauf der alte Brauch, wenn auch der Vorstellungskreis, aus welchem er hervorgegangen ist, nicht mehr lebt [3].

Wenn der Übergang einer Sache von einem zum anderen einen Bund darstellt, um wie viel mehr, wenn es sich um Personen handelt. Bei der E h e kommt zwischen den beiden Parteien eine Lebensgemeinschaft von noch innigerer Art als beim gewöhnlichen Kauf zustande. Und doch ist die Ehe ein Kaufbund. Der eine Partner macht einen bestimmten Antrag und gewährt dafür eine Gegenleistung nach Kontrakt. Das Wort »Kauf« wird dann auch geradezu dafür ver-

---

[1]) Mit Unrecht erwähnt MEISSNER in diesem Zusammenhang *Gen.* 24, 2. 7; 47, 29. Welche Vorstellungen hier zugrunde liegen, werden wir später (in cap. VIII) sehen.

[2]) P. KOSCHAKER: *Babylonisch-assyrisches Bürgschaftsrecht* p. 212 ff.

[3]) Während die Handreichung durch die Ausdrücke *nadānu* und *maḫāṣu* zweifellos wird, scheint *našū*, was »Hand e r h e b e n« bedeuten würde, auf eine andere Vorstellung zurückzugehen, nämlich die, daß der Bürge dem Gläubiger gegenüber s c h w ö r t; *put emēdu*, »für einen stehen« sagt nichts vom Ritus. KOSCHAKER meint, die Handreichung bedeute, daß der Bürge sich in die Gewalt des Gläubigers gebe, weil die Hand das Machtsymbol sei (p. 20 ff. 228). Aber nach den obigen Analogien verstehen wir es besser als Bundeszeremonie, die den Partner verpflichtet; damit werden auch die Schwierigkeiten, die sich sonst bieten (z. B. KOSCHAKER p. 29), gelöst. Später werden die Ausdrücke versteinert, ohne Beziehung zu der alten Zeremonie angewandt (l. c. p. 234). — Die Vereinigung durch gegenseitige Berührung kommt auf anderen Gebieten bei den Babyloniern vor. Der *barū*-Priester soll die Hand des Opfernden ergreifen und vor dem Gotte an seiner Stelle reden; während der Priester die Opferhandlung ausführt, soll der Betreffende mit der Hand das Opferlamm anfassen. (ZIMMERN: *Ritualtafeln* 1—20, Z. 68 ff. = 148 ff.). Vgl. die zahlreichen Siegelzylinder, wo der Adorant vor den Gott von einem anderen ihn an der Hand haltenden Gott geführt wird. Ebenso berührte der Prophet die Brust ʿUmars (مسح صدری, sagt ʿUmar), als er bekehrt worden war, indem er Gott um Beständigkeit für ihn bat (Hiš. 228, 20).

wendet (*Kinship* 96). Die Frau gehört jetzt der Sphäre des Mannes an, ist in seinem Bunde; das drücken die Araber damit aus, daß zwischen ihnen *ǵiwār* besteht (*Kinship* p. 77, 131. 186). Sie gehört immer ihrem Stamm, aber durch sie hat der Mann einen Bund mit ihren Verwandten, was durch das *mahr* noch bestätigt wird [1]).

Daß man durch die Ehe einen Bund eingeht, bedeutet, daß man in eine Gemeinschaft mit unverbrüchlichen Rechten und Pflichten eintritt. Das heißt, man nimmt die mit der Ehe verbundenen Pflichten als eidliche auf sich. — Auf hebräischem Boden ist die Ehe eine *bᵉrīt* dieser Art, und sie wird betrachtet als ein durch einen Eid eingegangenes Verhältnis. So *Hes.* 16, 8: der Prophet läßt in seiner Rede Jahwe Israel als seine Jugendbraut anreden, und sagt V. 8: Ich breitete den Zipfel meines Mantels über dich und verhüllte deine Nacktheit, und ich schwur dir zu und ging *bᵉrīt* mit dir ein . . . und du wurdest mein! Ähnlich heißt es *Mal.* 2, 14: Jahwe war Zeuge zwischen dir und der Ehefrau deiner Jugend, der du treulos warst, obschon sie deine Lebensgefährtin war und deine gesetzliche, eheliche Gattin. In dieser Weise ist sicher חֲבֶרְתְּךָ וְאֵשֶׁת בְּרִיתֶךָ zu übersetzen. Das erste Wort wird bisweilen mit »Landsmännin«, »Stammesgenossin« wiedergegeben, aber es ist sehr zweifelhaft, ob חבר »Landsmann« heißen kann; die gewöhnliche Bedeutung »Gefährte«, »Genosse« paßt hier vorzüglich und entspricht genau der Tatsache, daß der Mann *Prov.* 2, 17 »der Gefährte« (אַלּוּף) seiner Gattin genannt wird. Der Ausdruck »die Gattin deiner *bᵉrīt*« bedeutet »diejenige, mit der du eine *bᵉrīt* eingegangen bist«, d. h. eine Lebensgemeinschaft, in welcher du unverbrüchliche Rechte und Pflichten hast, also: »deine nach dem Gesetz geheiratete Frau«, ebenso wie es *Prov.* 2, 17 von einer untreuen Ehefrau heißt, sie betrüge den Gatten ihrer Jugend und vergesse die *bᵉrīt* ihres Gottes, d. h. die *bᵉrīt* mit ihrem Manne, die sie mit einem Schwur bei ihrem Gott erhärtet hat [2]).

---

[1]) Vgl. *Kinship* passim und Wellhausen: *Die Ehe bei den Arabern* (*Gött. gelehrte Nachrichten* 1893) p. 450. Bei den Abessiniern werden bei einer besonderen Feierlichkeit die Verwandten der Verlobten im Bund vereinigt. Ein Freund der Familie des Bräutigams fragt die Eltern dreimal, ob sie einwilligen. Dreimal sagt er dann zu jedem: dies sei ein Gottesbund für dich, daß du nicht betrügst! worauf geantwortet wird: es sei so! Ein Knabe bekommt von den beiden Vätern je einen Strohhalm, womit er sich zu jedem der Anwesenden begiebt, der dann darauf spuckt. Die Väter legen hiernach den Halm, der somit etwas vom Wesen jedes Anwesenden an sich hat, auf das Haupt. Der Bund wird für vollzogen erklärt, ein Segen ausgesprochen, und nach gegenseitigem Händedruck trennen sich die Parteien. Später werden Gaben ausgewechselt (Littmann: *The Princeton Expedition* II p. 125 ff.).

[2]) Gleich arabisch عهد الله.

Krätzschmar will an diesen Stellen *b^e^rīt* als »die jüdische Gemeinde« übersetzen [1]), also »deine jüdische Frau«. Sein Argument dafür ist, daß die Ehe bei den Juden eine so gering geschätzte Institution sei, daß sie nicht daran denken könnten, sie mit einem religiösen Kultusakt einzuleiten. Aber *b^e^rīt* bedeutet keinen Kultusakt; andererseits wurde die Ehe eben mit einer eidlichen Zusage eingeleitet, wie *Hes.* 16, 8 ausdrücklich gesagt wird, und der von Krätzschmar behauptete Unterschied zwischen dem, was zur Religion und dem, was nicht zu ihr gehört, beruht auf einer dem alten Israel völlig fernliegenden Anschauung. Man könnte noch hinzufügen, daß der Punkt, auf dem K. das Ganze begründet: die Geringschätzung der Ehe bei den Juden, den Tatsachen nicht entspricht. Das alles würde uns nicht berechtigen, eine ganz unbelegte Bedeutung für das Wort *b^e^rīt* anzunehmen [2]).

Die *Hes.* 16, 8 erwähnte Zeremonie: den Zipfel des Mantels über das Weib zu breiten, das man heiraten will, kommt auch *Ruth* 3, 9 vor [3]). Dasselbe tat, wie oben S. 23 erwähnt, Muḥammed mit Ṣafijja. Es kam auch sonst bei den Arabern vor [4]). Der Erbe des Verstorbenen konnte sich die Witwe für denselben Brautpreis wie den vom Verstorbenen gegebenen sichern, wenn er seinen Mantel über sie warf [5]). Die Bedeutung dieser Handlung als Bundeszeremonie haben wir schon kennen gelernt (oben S. 22 f.).

Zum Wortstamm *bai'* gehört im Arabischen der Ausdruck *bai'a*. Man pflegt dies Wort mit »Huldigung« und das entsprechende Verbum *bāja'a* mit »huldigen« zu übersetzen, und anders kann man es wohl in vielen Fällen kaum wiedergeben. Aber daß *bāja'a* nicht mit dem deutschen »huldigen« zusammenfällt, erhellt daraus, daß es ohne Unterschied mit dem überlegenen und dem niedrigeren Partner als Subjekt verwendet wird [6]). So ist Hiš. 746, 6. 8 (bis) Muḥammed derjenige, von dem gesagt wird, daß er »*bāja'a* seine Leute«; aber ebenda (Z. 8) wird gesagt, daß die Leute »*bāja'ū* Muḥammed«. Hiš. 296, 15 sagt der Prophet zu den anderen: *ubāji'ukum*, und al-Barā sagt zu ihm (Z. 17): *bāji'nā* »geh ein *bai'a*-Verhältnis mit uns ein«, während

---

1) *Bundesvorstellung* p. 168; *Kommentar zu Hes.* 16, 8 (Nowacks *Handkommentar*).

2) Zum Überfluß nennt *Hes.* 16, 8 die Ehe eine *b^e^rīt*; aber Krätzschmar behauptet seine Anschauung dem Propheten gegenüber (s. seinen Komm. zur St.).

3) Vgl. zu dieser Zeremonie Wellhausen in *ARW.* VII p. 40 ff.

4) Siehe Jacob: *Altarabisches Beduinenleben* p. 58 f.

5) Siehe Rob. Smith's Zitat aus Ṭabarī's *Korankommentar: Kinship* p. 104 f.; auf dieser Grundlage übersetzt er לְבוּשׁוֹ *Mal.* 2, 16 »seine Frau«. Er hätte für diese Bedeutung *Sur.* 2, 183 heranziehen können.

6) Der andere Partner kann als Objekt oder mit *li* stehen; das letzte z. B. Hiš. 898, 11; *Ḥam.* 318, 1; Ṭab. II 175, 19; 177, 19; 221, 2; 222, 3.

Hiš. 299, 12. 13. 18; 300, 7. 8 Muḥammed Objekt ist, und die Medinenser das Subjekt darstellen [1]), vgl. Hiš. 717, 11 f.

Bāja'a bedeutet somit: in ein Verhältnis zu einem anderen eintreten, in welchem Verhältnis der eine der höher Stehende, der andere der Niedrigere ist, oder anders ausgedrückt: in welchem gegeben und empfangen wird. Für die Araber ist dieser Bund von derselben Art wie der Kaufbund, deshalb verwenden sie denselben Wortstamm für beides [2]). *Lisān* sagt, es sei ein Ausdruck für das Eingehen eines unverbrüchlichen Pflichtverhältnisses, bei welchem gleichsam jeder von beiden dem andern seine ganze Habe verkauft und ihm sein ganzes Selbst, seinen Gehorsam und seine »eigenste Sache« gibt (IX p. 374 s. v. *bai'*) [3]). Die beiden haben sich aneinander »verkauft«, der eine als Herrscher, der andere als Beherrschter.

An der Übersetzung »Huldigung« haften Einseitigkeiten, die dem Begriff der *bai'a* nicht gerecht werden. Bei der zweiten 'Akabazusammenkunft machten die gläubigen Medinenser eine *bai'a* mit dem Propheten (Hiš. 296 f.). Aber *bai'a* bedeutet hier nicht »Huldigung Muḥammeds als Propheten«; denn diese Anerkennung hat schon stattgefunden und bildet die Voraussetzung für die hier erwähnte *bai'a*. Was bei dieser Zusammenkunft geschieht, ist, daß Muḥammed von den Medinensern in einen Schutzbund aufgenommen wird; dieser wird aber *bai'a* und nicht *ḥilf* genannt wegen der besonderen Art des Bundes, nämlich, daß Muḥammed das Oberhaupt der anderen ist. Es wird im *Ḥadīṯ* eingeschärft, daß man in solchen Verhältnissen treulich seine Pflicht tun solle. Es heißt Buḫ. *k. šahādāt* nr. 22, daß drei Arten von Menschen von Gott gehaßt werden, darunter »ein Mann, welcher ein *bai'*-Verhältnis mit einem anderen Mann eingeht, aber nur in weltlicher Weise: wenn er ihm gibt, was er wünscht, genügt er seiner Pflicht gegen ihn, sonst nicht« [4]). Es gibt nun Beispiele dafür, daß *bai'a* wie *ḥilf* nicht

[1]) Ebenso verhält es sich mit *ṣālaḥa*; Hiš. 902, 13 ist von den Beteiligten der Stärkere, 903, 15 der Schwächere Subjekt.

[2]) Vollers will *ARW*. VIII p. 97, im Gegensatz zu Wellhausen (*ARW*. VII p. 38), die beiden Bedeutungen trennen. Den beiden legt er باع »Arme«, »Klafter« zugrunde, und sucht den Grund der verschiedenen Bedeutungsentwicklung darin, daß der Handschlag sowohl beim Kauf wie bei der Huldigung verwendet wird. Aber mit der Klafter hat der Handschlag doch nichts zu tun.

[3]) هو عبارة عن المعاقدة والمعاهدة كأنّ كلّ واحد منهما باع ما عنده من صاحبه واعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره

[4]) Nach Ḳasṭallānī handelt es sich hier um die Treue gegen den Chalifen, الإمام الأعظم.

nur für das Eingehen eines unbegrenzten, das Leben umfassenden Verhältnisses verwendet wird, sondern auch von der Übernahme bestimmter Pflichten innerhalb des Verhältnisses, das mit dem Wort *baiʿa* charakterisiert wird. Dies geschieht z. B. bei Ḥudaibija, als Muḥammed unter dem Baum seine Anhänger die Zusage abgeben läßt, daß sie im bevorstehenden Kampfe treu aushalten wollen. Der Begriff »Huldigung« ist hier ausgeschlossen, da es sich nur um Anhänger handelt, welche schon seit langem dem Propheten gehuldigt haben. Es wird auch gesagt, ihre *baiʿa* gälte *ʿalā l-maut*, oder nach einer anderen Überlieferung *ʿalā an lā nafirra*, d. h. daß sie bis in den Tod kämpfen oder daß sie nicht fliehen wollten [1]) (Hiš. 746; Wāḳ. 254). Diese *baiʿa* ist mithin ein Eid zu nennen, der vor dem bevorstehenden Kampf geleistet wird und dazu verpflichtet, bis zum Äußersten standzuhalten. Eine derartige *baiʿa* mit dem Heerführer ist öfters vor der Schlacht vorgekommen (Buḫ. *kitāb al-ǵihād* nr. 11). Man findet auch einen Ausdruck wie *bājaʿahu ʿalā l-ḥarb* d. h. er gab ihm die feste Zusage, unter ihm kämpfen zu wollen (Hiš. 299, 13; 300, 19).

Alle diese Beispiele bestätigen, daß wir in *baiʿ* einen mit *ḥilf* ganz parallelen, nur engeren Begriff haben. Wie dieses bedeutet es das Eingehen eines Verhältnisses mit unverbrüchlichen Pflichten, darin liegt sein eidlicher Charakter. In gewissen Fällen kann man daher *bājaʿa* durch *istaḥlafa* »Eid fordern« ersetzt finden. »Als Jazīd gestorben war, forderte sein Sohn Muʿāwija b. Jazīd den Eid«, heißt es *Ḥam.* 319, 4 [2]).

Eine ausführliche Darstellung einer *baiʿa*-Zeremonie bietet uns Hiš. 296 ff. (als die Medinenser nach der zweiten ʿAḳabazusammenkunft den Schutz Muḥammeds übernahmen) nach dem Bericht von Kaʿb b. Mālik, der selbst dabei war: Zunächst fragt al-ʿAbbās an Stelle des Propheten die Medinenser, ob sie ihn in Schutz nehmen wollten, worauf sie antworteten: »Wir haben dich gehört, sprich, o Prophet!« Hiermit verschwindet al-ʿAbbās aus der Erzählung; er spielt somit hier eine recht überflüssige Rolle und gehört vielleicht eigentlich gar nicht in die Erzählung hinein [3]). Der Prophet zitiert dann Koranverse, verkündet Allah und sagt: »Ich gehe ein *baiʿa*-

---

[1]) Ein dritter Ausdruck für dasselbe ist على الصَّبْر

[2]) Wie im Syrischen »sie schwuren ihm« vom Treueid an den Herrscher verwendet wird (Payne Smith: *Thesaurus* I Sp. 1602). Wie aus *ḥilf* die Bedeutung »Schwur« so geht aus *bājaʿa* die Bedeutung »wetten« hervor, vorausgesetzt, daß diese (von Freytag gegebene) Übersetzung von *Ḥam.* 19, 3 richtig ist: ein Mann *bājaʿa*, einen Eimer Milch zu trinken, ohne Atem zu holen (vgl. Freytag's *Lexikon*).

[3]) Vgl. darüber Buhl: *Muhammeds Liv* p. 191.

Verhältnis mit euch darüber [1]) ein, daß ihr mich gegen alles verteidigen sollt, wogegen ihr eure Frauen und Kinder verteidigt.« Dann ergreift al-Barā b. Maʿrūr seine Hand und sagt: »Ja, bei dem, der dich mit der Wahrheit als Propheten gesandt hat, wir wollen dich gegen das verteidigen, wogegen wir unsere Familie verteidigen, und wir treten in ein *baiʿa*-Verhältnis mit dir ein, o Gesandter Gottes; und wir sind alle Kriegsleute und Waffenträger durch Erbe von Geschlecht zu Geschlecht.« Auf die Anfrage eines Anwesenden an Muḥammed, ob er auch treu bleiben würde, wenn er siegreich wäre, antwortet er mit einem Lächeln: »Blut für Blut, Fall für Fall!« [2]) Die Medinenser sagen nun zum Propheten: »Strecke deine Hand aus!« Da streckt er seine Hand aus, und sie treten in das Verhältnis zu ihm ein, indem sie ihre Hände in die seinige legen (offenbar tut dies jeder von den Anwesenden, 300, 7 f.).

Die Zeremonie besteht hier aus zwei Teilen: der feierlichen Zusage mit ausdrücklicher Erwähnung dessen, worauf das Verhältnis gegründet wird, und der Aufnahme der Verpflichtung durch den H a n d - s c h l a g. Diese Handlung haben wir schon kennen gelernt als eine Form der Vermischung zweier Sphären durch Berührung, was wieder bestätigt, daß das Ganze ein »Bund« ist. Der Handschlag ist immer die Form, in der die Verpflichtung aufgenommen wird. So bei Ḥudaibija (H i š. 746; vgl. *Sur.* 48, 10: Die Hand Gottes ist über euren Händen). Bei der Chalifenhuldigung ist ein stehender Ausdruck: Er streckte seine Hand aus, und der andere ging ein *baiʿa*-Verhältnis zu ihm ein, z. B. Ṭ a b. II 21, 17; III 473 (mehrmals); 601, 14; 663, 16 usw., so daß »Handschlag geben« dasselbe wie »huldigen« wird [3]). — Die Hand, die man gibt, ist die rechte (wird z. B. H i š. 898, 11 ausdrücklich gesagt), denn die rechte Seite ist der linken überlegen. ʿĀʾiša erzählt, daß der Prophet immer am liebsten mit dem rechten Teil anfing (B u ḫ. *kitāb al-ṣalāt* nr. 47); bei der Leichenwaschung soll man mit der rechten Seite beginnen (B u ḫ. *kitāb al-ǵanāʾiz* nr. 9. 10. 11). Man darf seine Scham nicht mit der rechten Hand berühren (B u ḫ. *k. al-wuḍūʾ* nr. 18), und nicht nach der rechten Seite spucken usw. [4]).

Auch hier ist es von Bedeutung, daß die Handlung an einem O r t e vor sich geht, der eine besondere Heiligkeit besitzt. Der Baum bei

---

1) أَنْ على, aber auch أَنْ ohne على, z. B. B u ḫ. III. *k. manāḳib al-anṣār* nr. 43.

2) Für diese Formel vgl. oben S. 27 Anm. 3.

3) Vgl. dazu GOLDZIHER in *Zeitschrift f. Völkerpsychologie* XVI, 1886, p. 380 f. Derselbe Ausdruck bedeutet im Hebräischen »verbürgen«.

4) Mehrere Beispiele bei GOLDZIHER: *Die Ẓāhiriten* p. 85. Siehe ferner oben S. 7 Anm. 1.

Ḥudaibija, unter welchem die Zeremonie im Jahre 7 stattfand, war später ein Gegenstand der Verehrung [1]), und es ist, wie Snouck Hurgronje gezeigt hat, sehr wahrscheinlich, daß diese geweihten Orte des Islam nicht erst durch den Propheten zu ihrer Heiligkeit gelangt sind. Auch sonst erfahren wir von der Übernahme einer Verpflichtung unter einem Baum (W ā ḳ. 98).

Eigentümlich ist, daß die Teilnahme beider Partner nicht unerläßlich notwendig ist. So nimmt nach Hiš. 717, 11 f. ʿAmr b. al-ʿĀṣ den Negūs von Abessinien in den Islam auf, indem er fragt: »Willst du dich mir an seiner (sc. Muḥammeds) Statt auf Grund des Islam unterordnen?« [2]). Er antwortet Ja und gibt ihm den Handschlag, der mithin als der Muḥammeds gilt [3]). Ein anderes Beispiel wird Ṭ a b. III 862 f. erzählt: Dāwūd b. ʿĪsā erklärt in einer Rede auf der Kanzel in der Moschee zu Mekka den Muḥammed b. Hārūn al-Rašīd für abgesetzt und seinen Bruder ʿAbdallāh al-Maʾmūn zum Chalifen statt seiner. Danach treten die Vornehmen, einer nach dem anderen, auf die Stufen der Kanzel hinauf, und »gehen mit ihm das *baiʿa*-Verhältnis für ʿAbdallāh ein« (*bājaʿahu liʿabdillāhi*). Darauf steigt dieser herunter und setzt sich in eine Ecke der Moschee, wohin dann die einfacheren Leute kommen und ihm gegenüber die Einsetzung al-Maʾmūn's vollziehen, indem sie ihm den Handschlag geben, während er ihnen *kitāba l-baiʿati*, das Schriftstück, auf dem die Rechte und Pflichten dieses Verhältnisses aufgezeichnet sind, vorliest. Eine derartige Urkunde wurde in der Kaʿba aufbewahrt (p. 861, 1; 862, 12). Ein Beispiel dafür, daß der andere Partner fehlen kann, wird Buḫ. III *kitāb al-maġāzī* nr. 19 mitgeteilt: ʿUṯmān b. ʿAffān wohnte dem Akt von Ḥudaibija nicht bei, weil er nach Mekka geschickt worden war. Der Prophet ersetzte symbolisch seine Gegenwart, indem er von seiner rechten Hand sagte: »Dies ist die Hand ʿUṯmāns«.

Die Israeliten haben keine besondere Bezeichnung für einen Bund dieser Art. Aber die Sache selbst, daß ein Herrscher mit seinem Volk einen »Bund« hat, gibt es bei ihnen, und *baiʿ* ist der vierte arabische Begriff, der in dem hebräischen *berīt* aufgeht [4]). 2. *Sam.* 3, 21 sagt Abner zu David: »Laß mich hingehen, ganz Israel um meinen

---

[1]) Goldziher: *Stud.* II 306 f. und Wellhausen: *Reste* 104.

[2]) أَفَتُبَايِعُنِى لَهُ عَلَى الإِسْلَامِ

[3]) Die Frage, ob dies historisch sei, ist hier ohne Belang.

[4]) Neben *ḥilf*, ʿ*ahd* und *ḥakk*; vgl. S. 37. Es sei hier nochmals erwähnt, daß diese arab. Begriffe nicht n e b e n einander liegen; denn ʿ*ahd* umfaßt sie alle (also = *berīt*); so wird z. B. Ṭ a b. II 7, 15 تعاهدوا gebraucht, wo تبايعوا ebensogut stehen könnte.

Herrn, den König, zu sammeln, daß sie mit dir eine *b^e^rīt* eingehen, und du König werdest über alles, was du wünschest«. Ähnlicher Art ist die *b^e^rīt*, die Abner bereits mit David eingegangen ist (3, 12), denn sie enthält deutlich genug, daß David als Herrscher anerkannt wird (»Gehe eine *b^e^rīt* mit mir ein, dann werde ich dir helfen, ganz Israel auf deine Seite zu bringen«). Es wird denn auch 5, 3 mitgeteilt, daß das Volk in Hebron vor Jahwe eine *b^e^rīt* mit David schloß, worauf sie ihn zum König salbten. 2. *Reg.* 11, 17 berichtet, daß der Hohepriester Jojada die *b^e^rīt* zwischen dem jungen Joas und dem Volk zustande bringt, nachdem ʿAtalja getötet worden ist [1]). Vielleicht ist *Jos.* 24, 25 hier zu erwähnen: Nachdem Josua in einer Rede die Wohltaten Jahwes gegen Israel aufgezählt und es vor die Wahl zwischen ihm und anderen Göttern gestellt hat, erklärt das Volk in V. 24, daß es nur Jahwe verehren will. Dann wird in V. 25 gesagt: »Sodann ging Josua an jenem Tag eine *b^e^rīt* mit dem Volke ein, und er setzte ihm daselbst in Sichem Gesetz und Recht.« Aber die Anerkennung Jahwes als Gott ist schon mit der Rede Josuas und der Antwort des Volkes V. 1—24 erledigt. Und Josua ist als Subjekt im Satz וַיִּכְרֹת בְּרִית לָעָם als Partner in der *b^e^rīt*, nicht als bloßer Vermittler gekennzeichnet [2]). Der Text läßt sich am einfachsten so verstehen, daß Josua sich als Oberhaupt des Volkes anerkennen läßt, nachdem Jahwe als Gott anerkannt worden ist; der letzte Teil des Verses läßt uns wissen, wie er damit übereinstimmend als Gesetzgeber auftritt. Hieran schließen sich dann V. 26—28 mit der Mitteilung, daß Josua »diese Worte« auf einem Stein aufzeichnete. Hiermit sind wohl eher die Gesetze als die Rede V. 2—24 gemeint.

Ebenso wie *baiʿa* wird nun *b^e^rīt* nicht nur von der Huldigung, sondern auch von der Aufnahme bestimmter Verpflichtungen zwischen dem Volk und seinem Oberhaupt verwendet. So wird es *Jer.* 34 gebraucht: Der König Ṣidkija bringt eine *b^e^rīt* mit dem Volk zustande, indem er Freilassung der Sklaven in Übereinstimmung mit *Lev.* 25, 10

[1]) Im Texte steht: Jojada brachte die *b^e^rīt* zustande zwischen Jahwe und dem König und dem Volk, so daß es das Volk Jahwes sein sollte. Das darauf folgende »und zwischen dem König und dem Volk« streicht man gewöhnlich mit Hinweis darauf, daß es 2. *Chr.* 23, 16 fehlt. Aber es hat seine gute Bedeutung: Man ging zwei *b^e^rīt*'s ein, einerseits zwischen dem König und dem Volk (indem er nämlich König wird), andererseits zwischen Jahwe auf der einen Seite und dem König mit dem Volk auf der anderen (indem Jahwe als der Gott Israels anerkannt wird). Nur würde man im Texte die beiden Mitteilungen in umgekehrter Reihenfolge erwarten.

[2]) Das Subjekt wechselt wie im Arabischen; hier ist der Herrscher, 2. *Sam.* 5, 3 die Huldigenden das Subjekt. — Wo tatsächlich von einem Vermittler die Rede ist, heißt es nicht כּרת ל, sondern כּרת בּין, 2. *Reg.* 11, 17.

verordnet (V. 8), und das Volk tritt seinerseits der *b^{e}rīt* bei (V. 10, vgl. oben S. 36). Es wird hier kein Vertrag geschlossen, sondern der König befiehlt, und die Untertanen verpflichten sich, seinen Befehl zu erfüllen. Einen analogen Fall haben wir 2. *Reg.* 23, 3 ⩲ 2. *Chr.* 34, 31 f. Nachdem das Gesetzbuch im Tempel gefunden ist und König Josija es für seine Person als das Gesetzbuch Jahwes anerkannt hat, ruft er Vertreter seines Volkes zum Tempel herauf und läßt ihnen den Inhalt des Gesetzbuches vorlesen. V. 3 heißt es nun: Darauf trat der König an die Säule und vollzog vor Jahwe die *b^{e}rīt*, daß sie die im Buche vorgeschriebenen Gesetze [1]) beobachten sollten. Und das Volk ging auf die *b^{e}rīt* ein (vgl. oben S. 36). Auch hier handelt es sich nicht um einen mit Jahwe geschlossenen Bund, sondern um eine *b^{e}rīt*, die mit dem König eingegangen wird, d. h. man geht auf die Verpflichtung ein, auf die einzugehen der König befiehlt.

Wie auf arabischem Gebiet finden wir auch hier, daß diese Handlung unter einem Baume vor sich geht (*Jdc.* 9, 6 bei der Huldigung Abimelek's). Die Heiligkeit dieses Baumes geht daraus hervor, daß unter ihm eine Maṣṣebe stand (die Richtigkeit der gewöhnlichen Textänderung von מֻצָּב vorausgesetzt). Übrigens findet die Zeremonie im Heiligtum »vor Jahwe« statt (2. *Sam.* 5, 3; *Jer.* 34, 8), und der König hat bei diesem Vorgang seinen bestimmten Platz im Tempel, und zwar vor »der Säule« (2. *Reg.* 11, 14; 23, 3).

Auch die bei den Arabern gewöhnliche Form des Handschlags wird angewandt. So 2. *Reg.* 10, 15: Als Jehu die Königsmacht an sich gerissen hat, läßt er sich von Jonadab ben Rekab als Zeichen seiner Anerkennung den Handschlag geben und 1. *Chr.* 29, 24 heißt es: Alle Obersten .... legten die Hand unter [2]) (die des) König(s) Salomo.

Von anderen Zeremonien, die auf einen »Bund« deuten, möge erwähnt werden, daß das Volk dem neuen Herrscher Gaben bringt (vgl. oben S. 25. 49), 1. *Sam.* 10, 27.

Ob der Kuß 1. *Sam.* 10, 1 und die Salbung 1. *Sam.* 10, 27; 16, 13; 1. *Reg.* 1, 39; 2. *Reg.* 9 ursprünglich ähnlich zu fassen sind, kann zweifelhaft sein. Es kommt darauf an, ob der, welcher die Handlung ausführt, ursprünglich als Vertreter des Volkes aufgetreten ist. In der jetzigen Überlieferung ist er Vertreter der Gottheit, und die Salbe teilt nach einer späteren Auffassung offenbar deren Geist mit (*Jes.* 61, 1). Aber daß der Salbende der Vertreter Gottes ist, schließt den anderen Gesichtspunkt keineswegs aus, und das Bedeutungs-

---

[1]) אֶת־דִּבְרֵי הַבְּרִית הַזֹּאת »die Worte der Verpflichtung«, d. h. diese Gebote.

[2]) Hier »unter«, im Arabischen »über« H i š. 304, 7.

volle bei der Salbung ist ursprünglich kaum der Stoff des Öls, sondern die Berührung, die Reibung [1]).

Daß die Huldigung eines Königs auch auf hebräischem Boden die Bedeutung eines Eides hat, erhellt aus *Koh.* 8, 2: Beobachte die Gebote eines Königs, besonders wegen des Gotteseides.

Unter demselben Gesichtspunkt wie der Königsbund ist der Bund mit dem großen israelitischen König Jahwe zu betrachten. Wenn dieser bald der Eigentümer, bald der Eheherr, bald der König Israels genannt wird, so liegen diese Bezeichnungen in der Tat dicht nebeneinander [2]). In allen diesen Ausdrücken ist enthalten, daß er in einem Bunde der hier beschriebenen Art mit Israel steht. Der Gott einer Stadt kann »der Bundesverwandte« (*Jdc.* 8, 33; 9, 4) genannt werden [3]). Wie man dem König schwört, so schwört man auch Jahwe (*Jes.* 19, 18; 45, 23; *Zeph.* 1, 5 (?); 2. *Chr.* 15, 14) [4]).

---

[1]) Vgl. Wellhausen in *ARW.* VII p. 38.

[2]) Die Stellung des überlegenen Partners in diesem Bunde wird mit dem Wortstamm *mlk* bezeichnet. Im Arabischen wird dieser sowohl vom Eigentümer, wie vom Eheherrn (vgl. *Kinship* p. 92. 95. 98) und vom König gebraucht, im Hebräischen bekanntlich nur vom König (und in Verbindung damit »Berater«); für die beiden anderen tritt *ba'al* ein.

[3]) בעל ברית = ذو عهد; dafür V. 46 »der Bundesgott«.

[4]) Man darf kaum השבע ליהוה mit »bei Jahwe schwören« übersetzen, da לְ nie als Schwurpartikel vorkommt.

IV. Der Fluch.

Nur innerhalb des *ʿahd*, der *b^erīt*, das heißt: innerhalb des Stammes läßt sich ein Menschenleben führen. Wer in die *b^erīt* eintritt, geht zur Lebensgemeinschaft, d. h. zum Leben ein. Fragen wir nun: Was geschieht dem Bundesbrecher? Dann muß zunächst geantwortet werden, daß diese Frage beim Eingehen des Bundes nicht im Vordergrunde steht. Wer den Bundeseid leistet, sowohl den umfassenden wie den davon abgeleiteten speziellen, wird in erster Linie gebunden, seine Pflicht zu tun, indem er jetzt dem anderen mit seiner Verpflichtung gegenübersteht, wie der Mann seinem Stammesgenossen. Erst nachdem dieses festgestellt ist, können wir die genannte Frage aufwerfen, und sie muß dahin lautend beantwortet werden, daß es dem Bundesbrecher ergeht, wie dem Manne, der seine Verpflichtungen seinen Stammgenossen gegenüber nicht erfüllt. Er verliert die Rechte und Lebensgüter, die er im Stamm besitzt, d. h. er wird vom Fluch betroffen.

Wenn wir jetzt den Fluch untersuchen wollen, so geschieht es nicht nur, weil er im letzten Grunde hinter dem Bundeseide steht, sondern insonderheit aus dem Grunde, daß wir neben dem Bundeseid andere Eidesarten haben, bei denen der Fluch sich eben im Vordergrund befindet, wie wir aus der sprachlichen Übersicht ersehen haben. Die dem Schwörenden am nächsten liegende Vorstellung ist hier nicht, wie beim Bundeseid, das Bindende, sondern im Gegenteil das Drohende. Daß diese Drohung des Fluches eine wirkliche Realität, und nicht als leeres Wort aufzufassen ist, haben die Studien von Wellhausen und besonders von Goldziher genügend dargetan, doch wird eine Untersuchung des Fluches auch hier am Platze sein, da die richtige Auffassung seines Wesens für unser Verständnis des Eides sehr wichtig ist. Wir wollen nicht in erster Linie an das Fluchwort denken, sondern zunächst vom Fluch als einem Zustand ausgehen.

Der Fluch bezeichnet alles, was böse und schädlich ist, alles, was mit normalen Verhältnissen nicht übereinstimmt, die Negation des Lebens.

Was die Araber sich näher dabei gedacht haben, können wir aus der Definition ersehen, die der *Lisān al ʿarab* XVII p. 272 ff. von der allgemeinen arabischen Bezeichnung für den Fluch *al-laʿn* darbietet: es ist *ibʿād wa-ṭard min al-ḫairi*; andere sagen, so wird hinzugefügt: *min Allāhi wa-l-ḫalḳi*; wieder andere: *min raḥmati llāhi* (Bāǵūrī II 168). Die spezielle Erklärung ist muslimisch. Nehmen wir diese fort, so bleibt übrig, daß *al-laʿn* die Entfernung aus der menschlichen Gesellschaft bedeutet. Das heißt eben die Trennung von den Menschen, mit denen man *ʿahd* hat, was unter den vorislamischen Verhältnissen soviel bedeutet wie: die Ausstoßung aus dem Stamm. Für ein solches Ausstoßen bildet die in der obigen Definition vorkommende Wurzel *ṭrd* den terminus technicus [1]). Der Ausgestoßene heißt *muṭarrad*, ein Wort, das synonym mit *ḫalīʿ* gebraucht wird (*Aǵ.* II 186, 17); in demselben Sinne kommt auch *ṭarīd* (*Ḥam.* 95, 3 v. u.) und *maṭrūd* [2]) vor. Daß dasselbe in *abʿada* »entfernen« liegt, zeigt die Ausstoßungsformel: *abʿada llāhu* diesen Mann [3]). Als Beleg für diese Bedeutung von *laʿana* führt *Lisān* einen Vers von Šammāḫ an [4]): »Ich verscheuchte damit den Ḳaṭāvogel und schützte ihn an dem Ort, wo der Wolf sich aufhält sowie der verfluchte Mann«. *Lisān* macht die Bemerkung, daß der »verfluchte« Mann sich immer den Menschen fern hält, und der Dichter vergleicht den Wolf mit ihm. »Jeden, dem Allah flucht, entfernt er aus seiner Barmherzigkeit; er zieht sich die Strafe zu und wird des Todes« [5]). Es wird deshalb gesagt, daß *al-laʿn* dasselbe sei wie *al-taʿḏīb*. In derselben Richtung wie *ibʿād* und *ṭard* bewegt sich der Ausdruck *maḥrūm* in der Bedeutung »verflucht«, wie er z. B. Hiš. 867, 13 vorkommt.

Mit seiner Definition hat *Lisān* die äußerste Form des Fluches angegeben. Aber *bʿd* enthält den Begriff des Fluches im allgemeinen Sinne, wie z. B. Hiš. 849, 20, und umgekehrt findet man als Segensformel: *lā jubʿidanka llāhu* »Gott entferne dich nicht« (Ṭab. II 143, 7) [6]). Dieselbe

---

1) Vgl. *Ḥam.* 101 sub V. 4: أصل اللعن الطرد

2) Goldziher: *Abh.* I p. 33 Anm. (zit. Muslim 20, 97).

3) Vgl. Proksch: *Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern*, Leipzig 1899, p. 32.

4) ذعرت به القطا ونفيت عنه ✿ مقام الذئب كالرجل اللعين

5) Übrigens bedeutet der zitierte Vers wahrscheinlich etwas anderes. Nach *Lisān* XVII 275, 7 v. u. ist »der verfluchte Mann« die Bezeichnung für eine Vogelscheuche, und der Sinn ist: ich verscheuchte den Ḳaṭāvogel, wie eine Vogelscheuche es tut. Deshalb behalten die Bemerkungen von *Lisān* in diesem Zusammenhang natürlich doch ihren Wert.

6) Andererseits findet man die Verfluchungsformel لا قرّبه الله Ṭab. II 91, 12. Über بعد siehe Näheres unten.

Formel kommt sehr häufig in der Anrede an Verstorbene vor. »Sei nicht ferne«, heißt es immer in den arabischen Trauergedichten. Der Verstorbene ist nämlich an und für sich »fern« [1]), d. h. aus dem Stamm ausgestoßen. Ǵauharī sagt deshalb geradezu: *al-buʿdu l-halāku* »entfernt werden heißt sterben« (*Ṣiḥāḥ* s. v. *bʿd*) [2]), wie umgekehrt der aus dem Stamm Verstoßene wie tot ist. Aber es gibt verschiedene Stufen innerhalb des Todes: man kann mehr oder weniger fern sein. Dadurch bekommt der erwähnte Ausruf einen Sinn; es kann heißen: »Gott entferne nicht Zijād, wenn er fällt« (Ṭab. II 169, 11), und es kann von einem Fluche, der den Betreffenden über das Grab hinaus verfolgt, gesprochen werden (Ṭab. II 177, 9; hier allerdings in islāmischer Färbung) [3]). Einer der schlimmsten Flüche lautet bei den heutigen Beduinen: »Mögest du kein Abendmahl bekommen« (JAUSSEN p. 101). Dabei wird an Todesmahlzeiten gedacht, d. h. »wenn du dieses Leben verlassen hast«; das Schattenleben wird nämlich dadurch doppelt schmerzlich.

Der Tod und die Ausstoßung aus dem Stamme bezeichnen somit bei den Arabern den Fluch in besonderem Sinne. Beiden ist gemeinsam, daß der Betreffende aus der menschlichen Gesellschaft entfernt ist.

Aber auch innerhalb derselben kann man in mancherlei Weise vom Fluche getroffen werden. Wir können hier unsere Begriffsbestimmung des Fluches als »alles was böse, schädlich und abnorm ist«, durchführen. Er wirkt, so oft ein Mann in irgend etwas, das seine Ehre und sein Glück ausmacht, beeinträchtigt wird. Es gehört vor allem zum Glück und zur Ehre des Arabers ein freier Mann zu sein, einem alten, edlen Geschlecht anzugehören und selbst Vater vieler Söhne zu sein. Dazu kommt, daß er reich, freigebig und mächtig sein muß. Dann hat er auch seine Ehre (*ʿirḍ*) unverkürzt. Ein solcher Mann ist *karīm*, edel. Eben weil er seine Ehre besitzt, »schaut er sich frei um« (*Lisān* IV 374). Der Gegensatz dazu ist *al-laʾīm*, der tadelnswerte, der mit seinem Blick immer anderen ausweicht (ebenda). Ein solcher Mann ist »niedrig von Herkunft, geizig von Seele« (*Lisān* s. v. *lʾm*). In das Niveau dieses Mannes zu kommen heißt verflucht werden.

---

1) Der Dichter Mālik b. al-Raib sagt: Sie sagen »sei nicht ferne«, wenn sie mich begraben,; aber wo ist (dann) eine ferne Stätte, wenn nicht die Meinige« (*Lisān* IV 58).

2) Vgl. *Lisān* IV 59: وبعِد وبعُد هلك او اغترب. Nach Jūnus sagt man beides in der Bedeutung: »in einer gewissen Entfernung sich befinden«, während man zur Bezeichnung des Fluches lediglich die Form بعِد verwende.

3) GOLDZIHER: *Abh.* I p. 29 Anm. 3 führt *Usd al-Ġāba* I 277 unten an; vgl. Wāḳ. 187 Anm.: wer eine keusche Frau verleumdet, den verfluche Gott in dieser und in der künftigen Welt.

— Die Freiheit verlieren ist deshalb ein Fluch; er kann dadurch bezeichnet werden, daß die Stirnlocke abgeschnitten wird (*Ḥam.* 252); und eine sehr häufig vorkommende Fluchformel ist: *lā abā laka* »du hast keinen Vater«, was ungefähr dasselbe besagt wie: »Deine Mutter ist eine Hure«, und du selbst gehörst somit keinem edlen Geschlecht (vgl. 1. *Sam.* 20, 30) an; oder man bezeichnet sich als kinderlos, um eine Selbstverfluchung auszusprechen (*Ḥam.* 252). Derjenige, welcher sich in niedrigem Stande und in Armut befindet, ist verflucht; deshalb ist es eine Verfluchung, wenn man jemanden *ḏalīl* »gering«, »elend« (= heb. דַּל) nennt, z. B. Hiš. 772, 10, und eine bekannte Fluchformel lautet: »Er möge weder männliche noch weibliche Kamele besitzen«[1]).

Auf diese Weise bekommt der Fluch einen individuellen Charakter. Für den Mann ist es ein Fluch wie eine Frau behandelt zu werden (Wāḳ. 128, 129; *Ḥam.* 25, 4 f.), für den Beduinen Bauer zu werden, weshalb z. B. Ḥassan b. Ṯābit den Naufal »einen Bauern, der einen am vorhergehenden Tage krepierten Esel kastriert«, nennt (Hiš. 805, 15). Zum Fluche gehören alle Arten von Krankheiten und Körperfehlern. Auch seinen Verstand und seine Religion zu verlieren, was auf dasselbe hinausläuft, ist ein Fluch (*Aġ.* XV 47). Als ʿAbdallāh b. ʿUmar ein Geschwür am Finger bekommen hat und den Šuraiḥ fragt, ob er den Finger abschneiden solle, rät ihm Šuraiḥ das ab und sagt: »Ich befürchte, daß du deine Hand verletzest. Wenn du dann sofort stirbst, wirst du deinem Herrn in verstümmeltem Zustande begegnen; wenn nicht, lebst du als ein Verstümmelter und bringst Schmach über deine Kinder« (Ṭab. II 159). Noch heute sagt der Beduine als Selbstverfluchung: »Ich lasse mir den Arm abschneiden, wenn« usw. (Musil p. 356). Unter denen, die Muʿâwija gegen Ḥuǵr b. ʿAdî schickte, befand sich ein Einäugiger, aber es wird zugleich gesagt, daß es ein Mann war, den das Unglück verfolgte (*maš'ūm* oder *aš'am*, Ṭab. II 140). Von Ǵuʿail b. Surāḳa wird erzählt, daß er zwar ein frommer Mann war, aber nicht in Achtung stand und häßlich aussah (Wāḳ. 139)[2]). Muḥammed versuchte dem abzuhelfen, indem er ihm einen besseren Namen verlieh (ʿAmr; vgl. auch Hiš. 641), aber

---

1) ما لَهُ لا جَلَبٌ ولا حَلَبٌ (s. Freytag's *Wörterbuch* s. v. حَلَب).

2) *Lisān* sagt (s. v. شتم), daß ein شتيم »einer mit häßlichem Gesicht« ist (vgl. شتيم الوجه Zuhair 1, 17 und unten), und im Verse *Aġ.* XI 51, 16 steht häßlich (قبيح) parallel mit لئيم, tadelnswert. Sehr häufig ist der Fluch قبّحه الله »Gott mache ihn häßlich«.

die Gläubigen richteten doch ihren Spott gegen ihn [1]). Oft tritt der Fluch in zufälligen Unglücksfällen zutage. So z. B. wenn jemand aus Unachtsamkeit durchs eigene Schwert fällt, wie es z. B. ʿĀmir b. Al-Akwaʿ erging. Die Genossen machte das sehr bedenklich, der Prophet aber erklärte, er wäre als »Zeuge« gefallen (Hiš. 756, 11 ff.). Deshalb kommen Unglücksfälle als Folgen einer ausgesprochenen Verfluchung vor. Saʿīd b. Zaid flucht jemandem, der sagt, es liege ihm mehr an seinem fortgelaufenen Kamel als an der Fürbitte des Propheten. Die Folge war, daß er in den Bergen ausglitt und sich zu Tode fiel (Wāḳ. 246).

Wenn jemand strauchelt, folgert er denn auch sofort, daß ein Fluch vorliegt, und sucht dessen weiteren Folgen vorzubeugen (Buḫ. *k. maġāzī* Nr. 64; Hiš. 401; 733, 11. Buḫ. *k. manāḳib al-anṣār* Nr. 63 ist das Straucheln die Folge eines vom Propheten ausgesprochenen Fluches).

Eine Untersuchung der israelitischen Auffassung des Fluches wird die schon oben erwähnte Tatsache bestätigen: daß die Begriffe dieses Volkes denen der Araber nahe stehen, aber durch das seßhafte Wohnen im Lande modifiziert sind.

Unter den hebräischen Bezeichnungen für den Fluch ist ארר die stärkste. Dieses Wort entspricht ziemlich genau der von den arabischen Philologen gegebenen Definition von *laʿn*. Das ist besonders ersichtlich aus zwei Stellen: *Gen.* 3, 14 und 4, 11. An letzter Stelle wird Kain verflucht, und es heißt dort: »Jetzt bist du verflucht (אָרוּר) von dem Ackerboden, der seinen Mund aufgetan hat, um das Blut deines Bruders von deiner Hand in Empfang zu nehmen!« אָרַר מִן bedeutet hier ganz deutlich »ausstoßen aus«, und es ist die Rede von einer Ausstoßung aus seinem Stammgebiet [2]). Dasselbe liegt in der Verfluchung der Schlange (3, 14): »Weil du dieses getan hast, bist du verflucht von (d. h. aus, אָרוּר מִן) allem Vieh und allem Getier des Feldes!« das bedeutet: du bist aus der Gesellschaft, zu der du gehörst, verstoßen [3]). In Zukunft soll die Schlange nicht mehr wie andere Tiere sein, sondern im Gegensatz zu ihnen auf dem Bauche kriechen und Staub fressen.

---

[1]) Er war es, dessen Gestalt Satan in der Schlacht bei Uḥud annahm, als er ausrief, Muḥammed wäre gefallen. Ǵuʿail (od. Ǵuʿāl) konnte doch durch Zeugen beweisen, daß er unschuldig war (Wāḳ. 112).

[2]) Gunkels Übersetzung: »Sei verflucht, hinweg vom Acker . . .!« vgl. Kautzsch: »verflucht sollst du sein, hinweg (getrieben) von dem Boden . . .« versucht אָרוּר von מִן zu trennen, was sprachlich nicht zulässig ist.

[3]) Die übliche Wiedergabe von מִן durch »vor« oder »unter« ist allerdings sprachlich möglich, aber gibt keine so prägnante Bedeutung wie die hier dargestellte, die auch die Analogie von 4, 11 für sich hat.

An mehreren Stellen des *A. T.* kommen Verfluchungen vor, die uns zeigen, was der Israelit unter Fluch verstanden hat, so vor allem *Lev.* 26, 14 ff. und *Deut.* 28, 15 ff. Dort wird aufgezählt, was mit dem Volke geschehen soll, wenn es die göttlichen Gebote nicht hält. Der Inhalt dieser Flüche ist: Kinderlosigkeit (*Deut.* 28, 18), »sie sollen das Fleisch ihrer Söhne und Töchter verzehren« (*Lev.* 26, 29), Unfruchtbarkeit auf dem Felde und im Viehbestand (*Deut.* 28, 17. 18. 23 f. 38 ff. und *Lev.* 26, 20. 26), Verlust ihres Eigentums und Schändung der Familie (*Deut.* 28, 30 ff.; *Lev.* 26, 22), Armut (*Deut.* 28, 44), Untergang durch die Hand des Feindes (*Deut.* 28, 25; *Lev.* 26, 16. 17. 25), Unfreiheit, Abhängigkeit vom Fremdling (*Deut.* 28, 43 f.), Pest und Siechtum (*Deut.* 28, 21. 22. 27. 35; *Lev.* 26, 16. 25), schleuniger Tod (*Deut.* 28, 20), der außerdem dadurch verschlimmert wird, daß »die Leichname allen Vögeln des Himmels und allen wilden Tieren der Erde zum Fraße dienen werden, indem niemand sie wegscheucht« (*Deut.* 28, 26 vgl. *Lev.* 26, 30. 39), das Volk wird aus seinem Lande fortgetrieben und in ein fremdes Land weggeführt, wo es nicht mehr Jahwe, sondern nur minderwertigen, fremden Göttern dienen kann (*Deut.* 28, 36; vgl. *Lev.* 26, 33. 38).

Nimmt man diesen Flüchen die spezielle Färbung, die durch den Charakter Israels als eines seßhaft gewordenen, ackerbautreibenden Volkes gegeben ist, so sieht man, daß das das Denken beherrschende Moment wesentlich dasselbe ist wie bei den Arabern. Verlust von Reichtum, Freiheit und Macht, Verstoßung aus der vorhandenen Gesellschaft und Tod bilden den Inhalt. Dies ist auch der Fall beim Fluch, den David über Joab ausspricht 2. *Sam.* 3, 29: »Es möge im Hause Joabs nie an Leuten fehlen, die an Fluß und Aussatz leiden, an Leuten, die sich mit der Spindel beschäftigen [1]), die durchs Schwert fallen oder denen es an Brot fehlt.« Nur ist hier eins hinzugekommen: die rituelle Unreinheit.

Bei den Assyrern hat der Fluch ein minder soziales Gepräge. Er bezieht sich nicht so sehr auf das Verhältnis zur Gesellschaft als auf die betreffende Person selbst. Die offiziellen Verfluchungen bestehen wesentlich aus einer Anrufung der Götter, von deren Seite der Fluch kommen soll. Eine etwas realere Vorstellung von der assyrischen Auffassung bekommen wir durch eine Untersuchung des Begriffes *mamītu*. Wie schon erwähnt, ist dieser Ausdruck die gewöhnliche Bezeichnung für den Eidschwur. Eben deshalb ist es von besonderem Interesse, in diesem Zusammenhange den Gebrauch des Wortes zu untersuchen.

[1]) oder: die am Stocke gehen (LXX), also wohl Krüppel.

Man kann sagen, daß die Beschwörungstexte gegen *mamītu* gerichtet sind; denn es kommt hier in derselben Bedeutung vor wie *arratu* (das hebr. ארר); so z. B. *Šurpu* V-VI, 1 ff. (vgl. IV *Rawlinson* 7 a, 8; b, 7. 17. 27. 37. 47. 57): »Ein böser Fluch (*arratu*) hat wie ein Dämon den Menschen befallen, Jammer, Schmerz hat ihn befallen, unheilvoller Jammer hat ihn befallen, ein böser Fluch (*arratu*), Bann (*mamit*), Seuche. Jenen Menschen schlachtete der böse Fluch (*arratu*) wie ein Lamm dahin« ... Und wenn der Beschwörer den Fluch vertreibt, sagt er (*Šurpu* V-VI 67 ff.): ... »Fluch (*nīšu*), Bann (*mamītu*), Pein [1]), Qual [1]), Krankheit, Schmerz, Missetat, Frevel, Sünde, Vergehen, die Krankheit, die in meinem Leibe, meinem Fleische, meinen Gliedern sitzt, mögen wie diese Zwiebel abgeschält werden! Es möge sie heute das lodernde Feuer verbrennen, der Bann weiche, möge ich Licht schauen!« So geht es in den Beschwörungsformeln weiter fort (Šurpu V/VI 73 ff., 83 ff., 93 ff., 103 ff., 113 ff., 123 ff., 130 ff.). Oft kehrt die Zusammenstellung von physischen und moralischen Übeln wieder: *mamītu*, *ḫiṭṭu*, *ḫablatu*, *šertu*, *tanīḫu*, *niš ili* [2]), *arnu*. Bann, Vergehen, Frevel, Missetat, Schmerz, Fluch, Sünde (*Šurpu* IV 35. 36. 50). Wenn alles dies beseitigt wird, wird der Kranke gesund, der Lahme kann wieder gehen, der Gefangene wird frei; denn »Sünde, Missetat, Leiden, Not, Kummer, Trübsal, Krankheit, Ach und Weh, ruhelose Tage, Unglück, Betrübnis, Schmerz (*Šurpu* IV 60 ff.) ist alles Bann, »Sünde und Bann (*arnu*, *mamit*), zum Unheil des Menschen geschaffen«. (*Šurpu* IV 67). Es ist ein Band, Fesseln, die für den Menschen geknüpft sind [3]), und die man lösen oder sprengen muß [4]).

Die Wirkung ist zunächst Krankheit: Ein Dämon »warf Krankheit in seinen Körper, ein böser *mamit* saß in seinem Leib, ein böses Unglück hat er in seinen Leib geworfen, eine böse Qual hat in seinem Leib gesessen, ein böses Gift hat er in seinen Leib geworfen, eine böse Sünde hat er in seinen Leib geworfen, Gift, Sünde saß in ihm« [5]).

Seine Wirkung ist ferner, die Frau von den Armen des Mannes

---

[1]) So übersetzt Zimmern mit Vorbehalt *tertu*, *mašaltu*.

[2]) Zimmern ergänzt *niš ili* [*zakāru*] »den Schwur bei Gott«. *niš ili* allein scheint auch Fluch bedeuten zu können, siehe Tallquist: *Maqlu* VIII 130, wo *niš ili*, *niš qātā mamit* parallel mit Krankheit, Seuche, Fieber steht. Tallquist übersetzt: »Das Schwören beim Gotte, die Erhebung der Hände zum Eide«.

[3]) Z. B. *Šurpu* IV 47: *rakistu*; IV 48. 56; V/VI 161: *kiṣru* IV 49: *kasītu*, vgl. V a q. 192 infra.

[4]) *parāsu* IV 47; *paṭāru* II 144 ff.: IV 38 ff.; *parāru* (zweite Form), *ramū* (zweite Form) IV 59; *pašāru* VIII 30. 32. 61; siehe Haupt: *Akkad. und sumer. Keilinschriften* p. 93 XX; *nasāsu*, King: *Magic* I 48.

[5]) Thompson: *The Devils and evil spirits of Babylonia* p. 6 f.

fern zu halten und die Lende des Mannes unfruchtbar zu machen[1]), so daß die Bewohner des Landes ausgerottet werden[2]); überhaupt alles, was böse ist, Krankheit, unheilvolle Träume, Zeichen, Omina usw. Da das Ganze von etwas im Körper sitzenden Dämonischen kommt, kann man *mamit* am besten mit »Bann, Besessenheit« wiedergeben.

Aber diese spezielle Anschauung liegt nicht immer dem Fluche im Assyrischen zugrunde. In den offiziellen Fluchformeln hören wir nicht von dämonischen Kräften, sondern der Fluch wird direkt durch näher angegebene Götter vollstreckt. Es heißt z. B.: »Wer diesen Vertrag zu nichte macht, seinen U n t e r g a n g sollen Marduk und Ṣarpānītum aussprechen« (*K. B.* IV p. 246 f. 252 f.). Aššurbanipal sagt, als sein Vasall Gyges von Lydien sich untreu zeigt: »Es möge sein L e i c h n a m vor seinen F e i n d geworfen werden, und seine Gebeine mögen weggeführt werden«, was in Erfüllung ging, als die Kimmerier ihn besiegten (*K. B.* II p. 177). Ein ähnlicher Fluch, nur stärker, ist: ». . . . sein Name vergehe, sein Geschlecht verschwinde, er selbst gehe in Kummer zugrunde ohne Bestattung« (*K. B.* III p. 182 f. = *B. A.* I p. 268 ff.), oder: »Wer dieses für ungiltig erklärt, ihn mögen Anu, Enlil und Ea mit einem bösen, unlösbaren Fluch (*arrat la napšuru maruštum*) verfluchen, Nabu, der himmlische Schreiber, möge seine Zukunft verkürzen, Uraš und Belitekalli mögen seinen Namen, seinen Samen zerstören« (*K. B.* IV p. 214 f., 29—33)[3]). Dasselbe kommt oft in den Kontrakten vor: »Wer diese Worte ändert, ihn mögen [Anu], Enlil und Ea (?) mit einem scheußlichen unlösbaren Fluch[4]) verfluchen, so daß seine Seele nicht am Leben erhalten werde. Šamaš . . . . möge . . . in der Unterwelt seiner verstorbenen Seele Totenspeisung versagen, einen Sohn möge er nicht haben, die Libation vorzunehmen« (*B. E.* VIII 4).

Wir finden also bei den Assyrern zwei Vorstellungen vom Fluche. Nach der einen ist er Bann, Besessenheit, ein böser Stoff, der im Menschen sitzt und alle physischen und moralischen Übel verursacht. Nach der anderen besteht er darin, daß alles, was zum Glück

---

1) Thompson p. 34 f.; 186 f.

2) ibd. p. 188.

3) Der Kontrakt stammt aus der Zeit Nabunā'ids. Es handelt sich um einen Mann, der bei seiner Tochter in Ausgeding geht.

4) Vgl. Arab. لَعَنْتُهُم لَعْنًا وَبِيلًا »ich verfluchte sie mit einem ungesunden Fluch« (Ove Chr. Krarup: *Auswahl pseudodavidischer Psalmen*, København 1909, p. 13 des arab. Textes). Bemerkenswert ist, daß es mit »ich bereitete ihnen große Schmach« parallel steht. B. Landsberger macht mich (brieflich) darauf aufmerksam, daß *kibsu* hier nicht »Tritt« (»Zutritt«), sondern dasselbe wie *kispu* »Totenspeisung« bedeutet.

des Menschen gehört, ihm genommen wird, darunter vor allem Nachkommenschaft; der Fluch beweist sich in allerlei Elend, im Tode und im Mangel an der für die verstorbene Seele nötigen Verpflegung. Dagegen findet man hier kaum die arabische und hebräische Vorstellung vom Fluche als einer Verstoßung aus der Gesellschaft.

Die Auffassung des Fluches als »Bann, Besessenheit« ist nicht speziell babylonisch-assyrisch. Sie findet sich bei allen semitischen Völkern in der Form, daß der Fluch dauernd über gewissen Ortschaften ruht, mit denen man dann nicht ohne eine gewisse Gefahr in Berührung tritt.

So ist *mamit* auf der Steppe zu Hause[1]), ebenso wie *utukku*, der böse Dämon[2]), und im *A. T.* Asasel (*Lev.* 16, 10. 21 f.). Auch weilt der Fluch in Ruinen und zerstörten Ortschaften: Ein Jude darf in einer Ruine nicht sein Gebet verrichten[3]). Für Muḥammed weilt der Fluch in besonders starkem Grad in Al-Ḥiǵr, das er als einen Ruinenhaufen betrachtete (*Sur.* 15, 80); als er auf seinem Zug nach Tabuk dort vorüber kam, warnte er davor, von dem Trinkwasser dieses Ortes zu trinken und in der Nacht ohne Begleitung dorthin zu gehen. Zwei Männer taten es trotzdem, aber der eine von diesen beiden erstickte, der andere wurde auf die Berge der Ṭaijiten geschleudert. Allerdings wurde der erste durch das Gebet Muḥammeds wieder gesund, und der andere wurde zurückgeführt. Als Muḥammed selbst vorbeiritt, zog er seinen Mantel vor das Gesicht (Hiš. 898 f. und teilweise Wāḳ. 397). Diese Furcht vor Ruinen hegt der Beduine noch heutzutage, wie Musil beim Besuche von Ḳusejr ʿAmra erfahren mußte.

Unter den Orten, auf welchen der Fluch ruht, nennt *Lisān* VIII 274, 6 f. die Bedürfnisorte. Es scheint aus dem *Lisān* hervorzugehen, daß man diese Orte sogar Fluchorte, *malāʿin*, genannt hat. Im Islām verunreinigt man sich durch die Notdurft und muß nach der Erledigung derselben eine Waschung vornehmen. Wenn man in Mekka jenen Ort betritt, sagt man: »Friede über Noah in den Welten!« (*Sur.* 37, 77)[4]). Der Name Allahs darf daselbst nicht erwähnt werden, aber Anas erzählt, daß der Prophet, bevor er den Ort betrat, zu sagen pflegte: „Ich nehme Zuflucht bei dir gegen das Schänd-

[1]) *ṣeru*; Haupt: *Akkad. und sumer. Keilschrifttexte* p. 78, 25. *Šurpu* V/VI 165; zum »reinen« Ort für den »unreinen« vgl. *Lev.* 4, 12; *Num.* 19, 9.

[2]) Thompson: *The Devils* p. 152; 154, 195; 166; 182, 5.

[3]) *Traktat Berakōt.* Goldschmidt: *Der babylonische Talmud* I p. 4; vgl. für Assyrisch Thompson: *The Devils* p. 134 f., 57.

[4]) Snouck Hurgronje: *Mekka* II p. 41. Vgl. auf talmud.-jüdischem Boden den aus *Schabb.* 67 a zitierten Spruch Levy: *Neuhebr. Wörterbuch* IV p. 391 (s. v. קרקף).

liche und die Schändlichkeiten, *al-ḫubṯ wa-l-ḫabā'iṯ* (Buḫ. *kitāb al-wuḍū'* nr. 9). Es stimmt deshalb gut mit unserer Definition des Fluches bei den Arabern als an allem haftend, was außerhalb des Stammes sich befindet, überein, daß die Bedürfnisorte in älterer Zeit außerhalb des Lagers (Hiš. 898, 19) und der Stadt gelegen waren, weshalb ein derartiger Ort auch *mutabarraz* »der Ort, zu dem man hinausgeht« genannt wird (Buḫ. *kitāb al-maġāzī* 34, vgl. *kitāb al-wuḍū'* bāb. 13; Hiš. 733). Von dem Propheten heißt es, daß er zu dieser Angelegenheit weit hinausging (*Lis.* IV 61). Hiš. teilt mit, daß man später nach persischer Sitte die Anstalten in die Häuser verlegte. Wollte man einen Ort mit Fluch infizieren, so brauchte man dort nur seine Notdurft zu verrichten, wie die Anhänger Ḥusains in der Moschee von Medina taten (Ṭab. III 556, 13; vgl. Hiš. 31, 4)[1].

Mit dieser Anschauung stimmt überein, daß der Fluch von der Person oder dem Ort, wo er weilt, ausstrahlt. Zunächst durchdringt er das ganze Objekt, in welchem er sitzt. Deshalb warnt der Prophet im obigen Beispiel davor, das Wasser in Al-Ḥiǵr zu trinken. 'Abdallāh b. 'Umar wurden die Hände mitten in der Nacht gelähmt, während er in Ḫaibar war, um seine Besitzungen zu besichtigen (Wāḳ. 294). Die Eier von einer verfluchten Henne soll man nicht essen, auch nicht die Milch eines verfluchten Schafes trinken (Goldziher: *Abh.* II p. 29, Anm. 3). Aber der Fluch strahlt auch auf die Umgebung aus.

Wie schon oben erwähnt, gilt dies nicht nur vom Fluche, sondern ebensogut von seinem Gegensatz. Wenn es heißt, daß Abraham ein Segen und Glück (בְּרָכָה) werden solle, und daß die Leute sich durch ihn »segnen« oder »sich Glück verschaffen« sollen, dann bedeutet das soviel, daß er nicht nur selbst das Glück in sich tragen, sondern es auch auf andere ausstrahlen soll. Ebenso wird Israel nach *Jes.* 19, 24 einmal eine בְּרָכָה werden, indem es mächtig und stark wird. Dagegen heißt es *Jer.* 26, 6, daß Israel eine קְלָלָה für alle Völker und *Deut.* 28, 37, daß es zur Verwüstung, zur Fabel und zum Gegenstand scharfer Rede unter den Völkern werden solle — zur Verwüstung nämlich, indem der Fluch über ihm ruht und sich auf seine Umgebung

[1]) Vgl. Wensinck, »*Der Islam*« I p. 101 f. IV p. 223. — Übrigens kann der Fluch unter gewissen Umständen durch alles, was es auch sei, kommen, so auch durch Vater und Mutter und andere Angehörige (s. z. B. *Šurpu* III 156 ff.). Deshalb betet der Prophet, bevor er eine Stadt betritt, gegen »das Böse von einer Stadt, von ihren Einwohnern und von allem, was in ihr ist« (Hiš. 756 f.), wie er auch mit »dem Fluch von Gott und den Engeln und den Menschen« verflucht (Hiš. 970, 8); »ein ewiger Fluch von der Erde bis zum Himmel«, heißt es Jaussen 229.

verbreitet. So heißt es auch *Deut.* 29, 18 von demjenigen, der durch sein Betragen den Fluch über sich bringt, er bewirke, daß »das Bewässerte mitsamt dem Trockenen weggerafft wird«, d. h. er wird ein Verderben für Schuldige und Unschuldige, und Israel wird nach *Jer.* 29, 18 zum »Schrecknis [1]) für alle Königreiche der Erde werden, zum Fluch (לְאָלָה), zur Verwüstung (לְשַׁמָּה), zum Spott und zur Schande unter allen den Völkern, unter die Jahwe es verstoßen wird.« Dadurch daß es selbst verflucht ist, wird es auch anderen zum Fluch und zur Verwüstung werden; vgl. *Num.* 5, 21. 27; *Jer.* 42, 18; 44, 12. Deswegen darf auch der Leichnam des Hingerichteten nicht über Nacht draußen hangen bleiben, sondern muß noch am selben Tage begraben werden; denn ein Gehängter ist von Gott verflucht, und das Land würde sonst durch seinen Leichnam vom Fluche mitbetroffen werden (*Deut.* 21, 23). An einigen Stellen des *A. T.* tritt diese Vorstellung in bedeutungsvoller Weise hervor.

1. *Sam.* 14, 24 erklärt Saul: »Verflucht (אָרוּר) jeder Mann, der etwas ißt bis zum Abend, daß ich an meinen Feinden Rache nehme«. Jonathan hörte dies nicht und aß später am Tage ein wenig Honig. Da nun das Orakel nachher Saul keine Antwort gab, schloß er, daß eine Versündigung begangen wäre, und das Los bezeichnete Jonathan als den Schuldigen. Er gesteht gegessen zu haben und erklärt sich bereit zum Sterben [2]). Saul bestätigt, daß dies geschehen muß. Es kann hier nicht von einer Strafe in u n s e r e m Sinne die Rede sein, da Jonathan ja vom Verbot nichts wußte. Ebensowenig ist es aus einer besonderen Härte in Sauls Charakter zu verstehen; denn Jonathan selbst erklärt zuerst, daß er sterben muß; er betrachtet dies also als ganz natürlich. Saul handelt auch nicht im Zorn; sondern der Schwur, mit welchem er seine Versicherung, daß Jonathan sterben muß, erhärtet, bezeichnet vielmehr Betrübnis als Zorn. Die Stelle erhält ihre natürliche Erklärung auf folgende Weise: Wenn das Orakel schweigt, so ist das ein böses Omen, welches bedeutet, daß ein Fluch in der Nähe ist. Es stellt sich durch das Los heraus, daß dieser Fluch von Jonathan herrüht. Von dem Augenblicke an, wo er etwas gegessen hat, ruht der Fluch auf ihm, und es ist, wie er selbst zugibt, notwendig ihn zu töten, um das Unheil abzuwehren; es würde sich sonst

---

[1]) Diese Übersetzung von זַוָעָה ist unsicher.

[2]) Kittel übersetzt (bei Kautzsch: *Die Heilige Schrift des A. T.* 2. Aufl.) dieses fragend: »Ich kostete nur ein wenig Honig — dafür soll ich sterben? !« Aber הִנְנִי gestattet kaum rein sprachlich diese Übersetzung, und auf jeden Fall widerstrebt sie dem Geist der Erzählung, wo es nicht auf wenig oder viel ankommt.

über das ganze Heer verbreiten [1]). Die Einrede des Volkes ist ganz folgerecht: Jonathan, der uns den großen Sieg verschafft hat, soll nicht sterben; er hat heute mit Gott gehandelt. D. h. Jonathan kann nicht vom Fluche betroffen sein, im Gegenteil: der Sieg, den er errungen und (noch nach dem Essen) verfolgt hat, beweist das Gegenteil. Ein Verfluchter kann nicht Sieger werden. Andererseits ist er doch, wie das Los zeigt, vom Fluche berührt, aber nicht so stark, daß dieser nicht auf andere Weise abgewendet werden könnte, nämlich dadurch, daß Jonathan ausgelöst wird [2]).

Eine Parallele zu dieser Erzählung ist *Jos.* 7, wo von ʿAkan (oder ʿAkar) berichtet wird. Er hat sich etwas von der Beute, die חֵרֶם, d. h. der Vernichtung geweiht ist, angeeignet. Infolgedessen erleiden die Israeliten eine große Niederlage von den an Stärke weit unterlegenen ʿAijiten. Jahwe läßt nun Josua wissen, welches der Grund ist: Es befindet sich etwas, das *ḥerem* ist, in Israel, wodurch es selbst *ḥerem* geworden ist (V. 12; vgl. 6, 18). Durch das Los soll nun herausgefunden werden, bei wem es sich befindet, und dieser soll dann mit allem, was ihm gehört, d. h. Familie und Eigentum, verbrannt werden (V. 15). — Es ist deutlich, daß es sich hier um einen Fluch handelt, der über das ganze Heer sich verbreitet und deswegen ausgetilgt werden muß. Der Umstand, daß alles, was ʿAkan gehört, mitverbrannt werden muß, zeigt, daß es sich nicht um eine Strafe in unserem Sinne, sondern vielmehr um eine Ausrottung handelt [3]). Die Erzählung beruht im letzten Grunde auf einer Moral, in der man nicht zwischen

---

[1]) Vgl. auch BUDDE zur Stelle.

[2]) Ein solches Auslösen findet statt bei Erstgeburten von Menschen und unreinen Tieren (*Num.* 18, 15 f.), und besteht aus Zahlung einer gewissen Summe; so *Ex.* 21, 30 (E) und *Num.* 3, 46 ff. (P). Einlösen von Opfertieren wird *Ex.* 13, 13. 15; 34, 20 (J) erwähnt. EWALD, WELLHAUSEN, BUDDE u. a. nehmen an, daß das Einlösen hier in unserer Stelle durch einen Menschen stattfindet; dieses liegt aber keineswegs notwendig im Ausdruck.

[3]) Vgl. SCHWALLY: *Semitische Kriegsaltertümer* p. 42. Die Kommentatoren (DILLMANN, HOLZINGER, teilweise auch STEUERNAGEL) betrachten die Verbrennung als eine gesteigerte Strafe und vergleichen damit *Gen.* 38, 24; *Lev.* 20, 14, wo vom Verbrennen der Unzüchtigen gesprochen wird. Es muß aber dann betont werden, daß »Strafe« nicht in unserem individualistischen Sinne zu verstehen ist. Der Zweck ist nicht, ʿAkan einen größeren Schmerz beizubringen, sondern ihn als faules Glied auszumerzen. Die genannten Kommentatoren sehen von dem Umstand ab, daß die in unserem Sinne unschuldige Familie mitverbrannt wird. HOLZINGER und STEUERNAGEL betrachten ohne jeden triftigen Grund diesen Zug in V. 15 als Glosse, und HOLZ. will (in KAUTZSCH: *Die heilige Schrift des A. T.* 2. Aufl.) אוֹתָם in V. 25 von der Habe ʿAkans verstehen; aber dieses Wort kann kaum anderes als Personen bezeichnen. Übrigens fällt das Verbrennen der Unzüchtigen unter denselben Gesichtspunkt. Dasselbe muß auch mit 1. *Sam.* 31, 12 der Fall sein, wenn der Text richtig ist; doch er scheint nicht zu dem folgenden Verse zu passen.

schädlich und schuldig unterscheidet. Was dem Stamme nachteilig ist, muß gründlich ausgetilgt werden, wie es am besten durch Verbrennung geschieht. Daß ʿAkans Vergehen in unserer Überlieferung als Übertretung des positiven Befehls Jahwes erscheint (V. 11. 15. 25), ändert nichts an der Sache. Denn Jahwes Befehl ist nicht willkürlich. Sein, des Stammgottes, Wille ist mit dem, was dem Stamme förderlich, und somit mit dem Gesamtwillen Israels identisch. Wer Jahwes Befehl übertritt, hat sich also außerhalb der israelitischen Gesellschaft gestellt, d. h. er ist verflucht und schädlich.

Auf arabischem Boden finden wir dieselbe Betrachtungsweise angewandt auf diejenigen, die sich etwas von der Beute aneignen, aber doch wohl in einer Form, in der das Ursprüngliche durch spätere Vorstellungen verschleiert ist. Bei Ḫaibar hatte Farwa einen Kopfbund an sich genommen, um sich vor der Sonne zu schützen, und vergessen ihn wieder abzugeben; als er aber daran erinnert wurde, brachte er ihn zurück. Als der Prophet das hörte, sagte er: »Es war ein Kopfbund vom Höllenfeuer«, d. h. der konnte seinen Mann in die Hölle bringen. Ein anderer, Karkara, der gefallen war, war nach der Aussage des Propheten direkt in die Hölle gegangen wegen eines Kleides, das er unterschlagen hatte. — Nach der Verteilung der Beute bei Ḫaibar kamen einige Leute mit ein paar Steinen oder Muscheln ohne Wert, die sie vergessen hatten abzuliefern. Muḥammed ließ jeden einzeln schwören, daß sie es nur vergessen hätten; darauf wurden sie gebunden auf eine Leichenbahre gelegt, und M. verrichtete über ihnen die Todes-ṣalāt (wodurch ihr Tod symbolisiert wird). Daß auch das Verbrennen in Anwendung gewesen ist, geht aus folgender Bemerkung hervor: Muḥammed ließ demjenigen, bei dem sich unterschlagenes Gut befand, nicht sein ganzes Gepäck verbrennen, aber schalt ihn und strafte ihn mit Worten (Wāḳ. 281 f.; vgl. 292).

Es gehört hierher auch die Vorstellung von »Unglücksmännern«. Wer eine unglückliche Botschaft bringt, ist eine gefährliche Person, die sich auf eine üble Behandlung gefaßt machen kann (2. *Sam.* 18, 19 ff.; Wāḳ. 65). Von einem Ḳuraiẓiten, Ḥujai, wird gesagt, daß er ein bekannter Unglücksmensch sei, der sein Volk ins Verderben stürzte wie Abū Ǵahl die Ḳuraiš (Wāḳ. 196, 197). Bedauernswert sind diejenigen, die von Unglücksmännern, und nicht von edelbürtigen glücklichen besiegt werden (Hiš. 830, 19). — Der Fluch liegt in dem Namen des Betreffenden. *Jes.* 65, 15 heißt es von den gestraften Israeliten, daß sie ihren Namen zur שְׁבוּעָה den Auserwählten hinterlassen werden, ebenso wie der Name Abrahams zur בְּרָכָה gebraucht werden sollte (*Gen.* 12, 3 usw.; vgl. *Jer.* 29, 22), und wir haben ja oben

geschen, daß Muhammed dem Unglücksmenschen Ǵuʿail b. Surāḳa einen anderen Namen gab (S. 67). Muhammed weigerte sich, an Bergen mit übelklingenden Namen vorbeizuziehen, und als er einmal zwischen Ḥunain und Ṭāʾif einen Weg, der »der Enge« genannt wurde, passierte, veränderte er dessen Namen und nannte ihn »den Leichten« (Hiš. 872, 4 ff.).

Wie aus alledem verständlich ist, kommt man in den Fluchzustand vor allem durch Berührung mit etwas, worauf der Fluch ruht. So z. B. dadurch, daß man von einem Dämon berührt wird [1]), oder dadurch, daß man in die Nähe einer verfluchten Person oder eines verfluchten Ortes kommt — es sei denn, daß man Gegenmaßregeln trifft. Eine Frau verfluchte auf einer Reise ihr Kamel. Dann sagte er (wohl ihr Mann): »Haltet euch dem fern, denn es ist verflucht!« (*Lisān* s. v. لعن p. 274). Wenn ferner das Fluchwort jemanden in Verfluchung bringt, beruht es auf derselben Vorstellung. Das Wort hängt mit dem, was es ausspricht, innig zusammen, und wenn es gegen jemanden geschleudert wird, ist er damit in Berührung mit der Sache selbst.

Deshalb kann man sich dadurch gegen den Fluch schützen, daß man sich vor ihm versteckt. Muhammed zog den Mantel vor das Gesicht, als er an al-Ḥiǵr vorüberzog (Hiš. 899, 8; siehe oben S. 72). Als Muhammed und die Christen sich gegenseitig verfluchen sollten, um zu sehen, wessen Religion die bessere wäre, versteckten sich die Christen, um nicht getroffen zu werden (*Aǵ.* X 144, 21; vgl. Hiš. 410; *Sur.* 3, 54). Man kann sich auch niederwerfen und so den Fluch über sich hinweggleiten lassen, so daß man nicht davon berührt wird. Dies geschah z. B. bei der bekannten Gelegenheit, als Ḫubaib am Marterpfahl hing und einen Fluch gegen seine Henker ausstieß; Abū Sufjān warf seinen Sohn Muʿāwija schleunigst zu Boden, damit der Fluch ihn nicht treffen sollte (Hiš. 641, 14 ff.; Wāḳ. 159). Ein anderes Verfahren ist, sich die Ohren zuzustopfen; das tat Ḥuwaiṭib b. ʿAbd al ʿUzzā bei derselben Gelegenheit (Wāḳ. 159). Als die Juden von Ḳuraiẓa den gegen sie vorrückenden Propheten verfluchten, suchte ʿAlī zu verhindern, daß Muhammed dies hörte (Wāḳ. 211) [2]). In derselben Weise wehrt man sich auch durch Verhüllen gegen den bösen Blick [3]).

[1]) Thompson: *The Devils* p. 44 ff.; 152 f.

[2]) Wenn *Lev.* 19, 14 verboten wird, einem Tauben zu fluchen, so liegt an dieser Stelle eine andere Vorstellung zugrunde.

[3]) Siehe die Beispiele *Reste* p. 196. Ein anderes Verfahren wird Wāḳ. 192 Anm. 4 mitgeteilt.

Wir haben gesehen, daß es drei Hauptvorstellungen sind, die dem semitischen Fluche zugrunde liegen: Ausstoßung aus der Gesellschaft, Beraubung des Glückes und der Ehre, Bann und Besessenheit. Von diesen drei Übeln ist das erste das schwerste; denn es umfaßt die beiden anderen. Außerhalb des Stammes gibt es kein Glück und keine Ehre, sondern nur alles Böse. Die letzte Auffassung kann mit einer der beiden anderen verknüpft sein, wie es unter anderem aus den Beispielen. *Sam.* 14 und *Jos.* 7 und aus der oben gegebenen Darstellung von *mamit* klar hervorgeht. Aber diese Verknüpfung mit der zweiten Auffassung ist nicht absolut notwendig. Der Fluch kann jemandem als Unglück zugefügt werden, ohne daß er in dem Betreffenden als eine ansteckende Besessenheit sitzt. So wurden die Gibeoniten damit verflucht, daß sie sozial erniedrigt wurden (*Jos.* 9, 23); aber deswegen werden sie nicht gefährlich für ihre Umgebung. Auch ist die Erde nicht besessen, weil sie dazu verflucht ist, Dornen und Gestrüpp zu tragen. In ʿAntara's *Muʿallaqa* Vers 22 heißt es von einem Kamel, daß »es mit einem milchlosen, trockenen Euter verflucht worden ist« (*luʿinat*), was aber dem Kamel nicht schädlich ist; im Gegenteil, um so besser eignet es sich zum Reittier. Möglicherweise ist das »verflucht sein« hier mehr ironisch als ernst gemeint.

Nachdem wir so das Wesen des Fluches zu bestimmen versucht haben, wird es von Interesse sein, die verschiedenen Bezeichnungen für das Hineinbringen in den oben umschriebenen Zustand zu untersuchen. Besonders charakteristisch ist hier das Hebräische.

Hier bezeichnet ארר, wie oben S. 68 gezeigt wurde, die Verstoßung. Besonders klar wird dies an den beiden dort erwähnten Stellen, *Gen.* 3, 14 und 4, 11, wo das Verbum mit der Präposition מִן »aus« verbunden ist. Dasjenige, woraus Kain und die Schlange verstoßen werden, ist eben die Gesellschaft, deren Glieder sie sind. Diese Auffassung des Stammes ארר läßt sich im *A. T.* an den meisten Stellen durchführen, wo der Zusammenhang diesen Begriff des näheren erläutert.

Jdc. 5, 23 heißt es: »אורו Meroz und seine Bewohner, weil sie nicht zu Hilfe kamen«. Hier ist die Rede von den israelitischen Stämmen, die sich versammelt und gegen die Kananäer um ihr Leben gekämpft haben. Es ist sehr natürlich, daß der Fluch gegen einen kleinen Stammesteil, der sich zurückgehalten hat, die Bedeutung hat, daß er nicht mehr zur Gesellschaft gerechnet werden soll [1]). Diese Auffassung ergibt sich überall da, wo es sich um eine Angelegenheit

[1]) Diese Auffassung empfiehlt sich umsomehr, als der Mal'ak Jahwes die Stämme auffordert dies zu tun (und nicht z. B. sagt: »אָרוּר Meroz«, »verflucht ist Meroz«).

handelt, die das ganze Volk angeht, von selber. Wer nicht die Interessen des Volkes wahrnimmt, soll nicht als dessen Mitglied betrachtet werden. So *Jos.* 6, 26: »wer das von den Israeliten zerstörte Jericho wieder aufbaut, ist אָרוּר«; denn er beweist sich dadurch als Feind Israels. Dasselbe geschieht *Jdc.* 21, 18 mit demjenigen, der eine Frau an Benjamin gibt. Auch 1. *Sam.* 14, 24 bewährt sich dieser Gesichtspunkt; wir haben gesehen, daß die Ausstoßung hier durch den Tod erfolgen sollte. Damit stimmt überein, daß derjenige, der die *b*ᵉ*rīt* nicht hält, für *ārūr* erklärt wird. Denn wer die *b*ᵉ*rīt* nicht hält, stellt sich eben dadurch außerhalb der israelitischen Gesellschaft, so z. B. *Jer.* 11, 3 und *Deut.* 27, 15—26; vgl. *Mal.* 1, 14. An einigen anderen Stellen findet sich dieselbe Bedeutung angedeutet. David sagt 1. *Sam.* 26, 19, daß, wenn Menschen Saul gegen ihn aufgereizt haben, dann sind sie אֲרוּרִים לִפְנֵי יהוה, denn sie haben ihn aus dem Lande Jahwes vertrieben. David ist also selbst ein Verstoßener und wird wohl seinen Feinden nichts Geringeres wünschen. *Jer.* 17, 5 heißt es, daß der Mann, der sich auf Menschen verläßt, *ārūr* ist. »Er ist wie ein kahler Baum in der Steppe und erlebt nichts Gutes . . . . er wohnt in der Wüste, in salzreicher und unbewohnbarer Gegend.« — Wieder wird hier an jemanden gedacht, der nicht zur Gesellschaft gehört, und den das Unglück deswegen verfolgt.

ארר kann auch gebraucht werden, um die soziale Erniedrigung, die Ausstoßung aus der Gesellschaft der freien, vollberechtigten Männer zu bezeichnen. So z. B. *Gen.* 9, 25, wo Kᵉnaʿan für *ārūr* erklärt wird, indem er der Knecht seiner Brüder wird, und *Jos.* 9, 23, wo die Gibeoniten von Josua zu Tempeldienern gemacht werden. Wird ארר in bezug auf ein Volk als Ganzes angewandt, so bezeichnet es Lähmung der Kraft und Beschränkung der Anzahl, und in bezug auf Tiere und leblose Dinge: Zerstörung der Eigenschaften, die ihrem Wesen eigentümlich sind, und sie nutzbar machen. *Gen.* 3, 17 sagt Jahwe, daß die Erde um des Menschen willen *ārūrā* sein solle, vgl. 5, 29. Dies wird 3, 17 f. so erklärt, daß sie Dornen und Gestrüpp tragen und schwierig zu bearbeiten sein solle. *Jer.* 20, 14 heißt es : *ārūr* der Tag, an dem ich geboren wurde ! In der parallelen Stelle *Hiob.* 3, 3 steht nicht ארור, sondern יֹאבַד »zugrunde gehen«, was dadurch näher erklärt wird, daß der Tag zu Dunkel und Finsternis und aus der Zahl der Tage ausgestoßen werden soll. — Die Verfluchungen, die *Deut.* 28 aufgezählt werden, richten sich auch gegen Korb und Backschüssel (V. 17) und das Vieh (V. 18); das bedeutet, daß Korb und Backschüssel leer sein sollen und daß das Vieh mißraten wird.

Neben ארר kommt קָלַל vor. Sie stehen nebeneinander, wenn nicht parallel, *Gen.* 12, 3; *Ex.* 22, 27. An Ḳal, Nifʿal und Hifʿil ist die Bedeutung »leicht sein« mit den beiden Nebenbedeutungen »schnell sein« und »gering sein« (wie Arabisch *ḳalla*) geknüpft, an das Pilpel die Bedeutung »schütteln«[1]). Es wird *Hes.* 21, 26 vom Schütteln der Orakelpfeile gebraucht. Schwally bringt dies mit מַקֵּל »(Zauber-)Stab« in Verbindung und findet darin die Grundbedeutung[2]). Hieraus will er die Bedeutung »verfluchen«, die das Wort im Piʿel hat, ableiten, woraus dann weiter die Bedeutung »gering sein« herzuleiten wäre. Er vergleicht damit das arabische *aḳsama*, aber das gibt keine genaue Parallele, da es nicht »verfluchen« bedeutet, und die Konsequenz der Annahme Schwally's würde sein, daß das arabische *ḳalla*, das nur »gering sein« bedeutet, eine Entlehnung aus dem Hebräischen wäre.

Der Übergang von der Bedeutung »gering sein« zu der des »Verfluchens«, geht aus einer Stelle wie 1. *Sam.* 2, 30 hervor: Wer mich ehrt, den ehre ich (אֲכַבֵּד), aber wer mich geringschätzt, der wird erniedrigt (von קלל). Dieser Gegensatz zu כבד ist charakteristisch für קלל. Bezeichnet ארר den Tod im Gegensatz zum Leben, die Ausstoßung aus der Gesellschaft, dann bezeichnet קלל die Erniedrigung, die Beraubung der Ehre und des Glückes, somit also die zweite von den S. 78 genannten Grundauffassungen des Fluches. Diese Bedeutung bewährt sich überall im *A. T.* Jahwe sagt z. B. *Gen.* 8,21: »Ich will die Erde nicht mehr um der Menschen willen קַלֵּל«. Dies hat er durch die Sintflut getan. Hier wird קַלֵּל gebraucht, weil nur von einem vorübergehenden Schaden gesprochen wird, während *Gen.* 3, 17; 5, 29 von etwas Dauerndem die Rede war. *Jes.* 65, 20 heißt es: »Wer nicht hundert Jahre erreicht, gilt als verflucht«[3]). Auch hier ist קלל der gegebene Ausdruck; denn es bedeutet (die Richtigkeit der Textänderung vorausgesetzt), daß der Betreffende nicht dasselbe Maß von Glück wie die anderen erreicht. Andererseits ist die Grenze zwischen ארר und קלל naturgemäß oft fließend. *Deut.* 23, 5 und *Jos.* 24, 9 wird קלל von dem Fluche Bileams gebraucht, während *Num.* 22, 6; 23, 7 bei derselben Sache ארר hat. Jedoch der Unterschied zwischen den beiden Ausdrücken wird nie gänzlich verwischt, ארר kann seiner Grundbedeutung gemäß nie mit Gott

---

1) Vgl. Buhl s. v. in Ges.-Buhl.

2) ZAW XI 170f.

3) Ich folge in dieser Übersetzung Buhl (*Komm. zu Jesaja* und die *dänische Übers. des A. T.*); er streicht mit Oort das zweite בֶּן und versteht חטא hier als »verfehlen« (opp. מצא); siehe auch Ges.-Buhl s. v. חטא.

als Objekt verwendet werden; man sagt in diesem Fall קלל (*Ex.* 22, 27; *Lev.* 24, 10 ff.; 1. *Sam.* 3, 13).

Parallel mit ארר finden wir קָבַב *Num.* 22, 11. 17; 23, 11. 13. 27; 24, 10 (*Lev.* 24, 11. 16 נָקַב), aber es kommt zu selten vor, um seinen Charakter genauer bestimmen zu können.

Zu der hier behandelten Gruppe von Wörtern ist ועם hinzuzurechnen. Dieser Wortstamm wird gewöhnlich mit »Zorn« und »zürnen« übersetzt. Aber das Wort bezeichnet keinen Affekt. Es steht *Num.* 23, 7 parallel ארר, V. 8 und *Prov.* 24, 24 mit קבב. Da Balaḳ den Bileam nicht dazu auffordern will, Israel zu zürnen, sondern dazu, durch sein Wort Israels Macht und Stärke zu verringern, muß es hier ungefähr dasselbe wie verfluchen bedeuten. *Psalm* 7, 12 steht אֵל זֹעֵם prll. m. שׁוֹפֵט צַדִּיק; ein gerechter Richter ist aber nicht einer, der zürnt, sondern in diesem Zusammenhange einer, der straft. Die Verbindung zwischen »fluchen« und »strafen« haben wir auch auf arabischem Gebiet gefunden; ועם scheint somit die allgemeine Bedeutung zu haben »jemandem Böses tun«, sei es durch Worte (Verfluchung) oder durch Tat (eventuell Strafe). So wird es im A. T. immer gebraucht, wo es als Verbum vorkommt: *Jes.* 66, 14; *Mich.* 6, 10; *Sach.* 1, 12; *Mal.* 1, 4; *Prov.* 22, 14; 24, 24; 25, 23 (hier würde man am besten נִזְעָמִים mit »niedergeschlagen«, »betrübt« als diejenigen, die Böses gelitten haben, wiedergeben; die Übersetzung »zornig« ist auch deshalb weniger gut, weil Nifʿal dann dieselbe Bedeutung wie Ḳal bekommen würde); *Dan.* 11, 30. Als Substantiv findet sich ועם bisweilen parallel mit אַף und קֶצֶף, die »Zorn« (als Leidenschaft) bedeuten: *Jes.* 10, 5. 25; *Jer.* 10, 10; *Nah.* 1, 6; *Hab.* 3, 12; *Zeph.* 3, 8, ungefähr = *Psalm* 69, 25; *Psalm* 102, 11; oder mit עֶבְרָה: *Hes.* 21, 36; 22, 31, aber nur an Stellen, wo dieser Zorn sich in Strafgerichten und Zerstörung äußert. *Dan.* 8, 19; 11, 36 (vgl. *Jes.* 26, 20) bezeichnet es direkt die Verwüstung, das Strafgericht. An keiner von diesen Stellen geht somit das Substantiv über das hinaus, was im Verbum liegt. Jeremia klagt: »Nicht saß ich im Kreise Fröhlicher, sondern einsam, von deiner Hand gezwungen; denn du erfülltest mich mit זַעַם« (*Jer.* 15, 17). Dies bedeutet schwerlich: »du machtest mich erbost«; denn Jeremia ist nicht böse, sondern vielmehr unglücklich. V. 15 heißt es, daß er Schmach trägt, V. 18 daß seine Schmerzen ihn überwältigen; V. 17 ist dann besser so zu verstehen: »du erfülltest mich mit Fluch, mit Unheil«, wie es *Psalm* 38, 4 heißt: »an meinem Leibe ist nichts unversehrt wegen deines ועם«.

Wie das Verbum *Num.* 23, 7. 8 von der ausgesprochenen Verfluchung gebraucht wird, so auch das Substantiv *Hos.* 7, 16: Ihre

Häuptlinge fallen durchs Schwert מִזַּעַם לְשׁוֹנָם, das ist: wegen der Verfluchungen, die sie ausstoßen [1]). So auch *Jes.* 30, 27, wo Jahwe sich in flammendem Zorn und in Wolken offenbart, »seine Lippen sind voll von זַעַם, seine Zunge gleicht verzehrendem Feuer«. Man faßt gewöhnlich das זעם als »Geifer«, der ihm vor dem Munde steht infolge seiner Leidenschaft. Besser geben wir es aber durch »Fluch« wieder; denn erst dann kommt der Parallelismus mit »dem verzehrenden Feuer« zu seinem Recht.

Dem זעם steht גער sehr nahe. Es wird vom Schelten und Zurechtweisen gebraucht, *Gen.* 37, 10; *Prov.* 13, 1; 17, 10; *Ruth* 2, 16; *Koh.* 7, 5 sogar mit einer Nebenbedeutung von Wohlwollen; aber oft finden wir es in ziemlich derselben Bedeutung wie זעם. So in der Fluchformel *Sach.* 3, 2 יִגְעַר יהוה בְּךָ הַשָּׂטָן »Jahwe verfluche dich, Satan!« Deswegen kann es parallel mit Worten, die »zerstören« bedeuten, stehen, *Psalm* 9, 6. So wird es vor allem mit Jahwe als Subjekt gebraucht: *Jes.* 17, 13; *Nah.* 1, 4 (mit dem Meer als Objekt); *Mal.* 3, 11 (Heuschrecken als Objekt); *Psalm* 18, 16 (= 2. *Sam.* 22, 16); 68, 31; 106, 9; 119, 21 u. a., mit Menschen als Subjekt *Jes.* 30, 17 [2]). Damit übereinstimmend kommt das abgeleitete מִגְעֶרֶת parallel mit מְאֵרָה, dem Substantiv zu ארר vor.

Übrig bleibt noch אלה. Der Unterschied zwischen diesem Ausdruck und ארר wird klar, wenn man bedenkt, daß es nicht mit מִן verbunden werden kann, ja nicht einmal mit äußerem Objekt vorkommt; ארר und קלל bezeichnen wesentlich die Wirkungsart des Fluches: den Zustand, aus welchem die Person herausgebracht, und denjenigen, in welchen sie hineingeführt wird. אלה dagegen bezeichnet das Unglück als selbständige Größe, wie es in jemandem sitzt, und wie es auf seine Umgebungen einwirkt. Es ist somit im Hebräischen der dem assyrischen *mamītu* am nächsten kommende Begriff und kann insofern durch »Bann«, »Besessenheit« wiedergegeben werden. Es ist ein schädlicher, unheilvoller Stoff, der im Menschen seinen Sitz haben, *Num.* 5, der ein Land »verzehren« kann, so daß die Äcker verdorren, *Jes.* 24, 6; *Jer.* 23, 10,; vgl. *Sach.* 5, 3. Es kann deshalb bisweilen in einer sich dem Persönlichen nähernden Form beschrieben werden, wenn es z. B. heißt, daß es auf jemanden lauert

---

[1]) זוֹ לַעְגָּם »das ist ihr Spott« faßt man am Besten als eine die erwähnten Ausdrücke auslegende Glosse auf.

[2]) Der Unterschied, den Gunkel (*Schöpfung und Chaos* p. 59 Anm. 2) zwischen dem Gebrauch des Wortes einerseits mit Jahwe und andererseits mit Menschen als Subj. feststellen will, läßt sich nur teilweise durchführen.

[3]) Die abgeleitete Form תַּאֲלָה kommt *Thren.* 3, 65 vor.

(*Deut.* 29, 19). Das Verbum bedeutet »ein solches אלה aussprechen (d. h. hervorbringen)«. Die einzigen Stellen, in denen es als Verbum vorkommt, sind *Jdc.* 17, 2; 1. *Sam.* 14, 24; 1. *Reg.* 8, 31 = 2. *Chr.* 6, 22; *Hos.* 4, 2; 10, 4; *Joel* 1, 8 (?)

Im Arabischen umfaßt *laʿana* alle die Nüancen, welche durch die verschiedenen hebräischen Verben ausgedrückt werden [1]). Aber es gibt noch andere Ausdrücke, mit welchen man den Fluch in stärkerer oder schwächerer Form bezeichnet. Zu den stärksten Ausdrücken gehören verschiedene Formen des Verbums *baʿida.* Wir haben bereits erwähnt, daß die äußerste Form des Fluches oft in Fluchformeln mit *abʿada* ausgedrückt wird. Wie es in den Wörterbüchern heißt *al-buʿd al-halāk*, so heißt es denn auch *al-buʿd wa-l-biʿād al-laʿn* (*Lis.* IV 58). Man sagt nicht nur: *abʿadahu llāhu* (*Lis.* IV 57; Hiš. 849, 20), sondern auch *baʿida*: »er ist (sei) fern« d. i. verflucht, z. B. *Sur.* 11, 98: *baʿidat ṯamūdu* »verflucht wurde Ṯamūd« [2]). Dieses Verbum hat somit sowohl eine äußerliche Bedeutung wie eine qualitative. Diese Ideenverbindung ist leicht verständlich. An den Begriff »fern« knüpft der Araber den Begriff »fremd«, »seiner Sphäre nicht angehörend«. Das kann ganz neutral gemeint sein. Die nach Abessinien Ausgewanderten kamen »zum Land der Fernen«, d. h. nach Ibn al-Aṯīr »der Fremden, mit denen wir keine Verwandtschaft hatten«. Aber was für den Araber fremd ist, d. h. seinem Stamm, seiner Sphäre nicht angehört, ist für ihn ohne Glück und Ehre, minderwertig und elend, verflucht. Eben diese Bedeutung hat oft das Adjektiv *baʿīd.* *Lisān* sagt: *al-abʿad al-ḫāʾin*, »der Entfernte« ist der Minderwertige. Abū Ǵahl war der »entfernteste« (*al-abʿad*) Mann, den seine Besieger erschlagen hatten, heißt es in einem Ḥadīṯ, d. h. »der Minderwertigste«, »der größte Schuft« (zit. *Lisān* IV 61).

In dieser Bedeutung kommt das Wort mehrmals im Koran vor. Wenn es von den Widersachern Muhammeds heißt, sie seien in einem »fernen Zweifel«, so bedeutet dies »fern« nicht etwa »fernliegend« d. h. »an den Haaren herbeigezogen«, was nach dem Zusammenhang unwahrscheinlich, und in dem ähnlichen Ausdruck »ein ferner Irrtum« ausge-

---

[1]) Das hebräische לענה »Wermut«, das in der Regel mit dem Wort für »Gift« (ראש) parallel steht und bald das »Unglück«, bald das »Unrecht« bezeichnet, ist wahrscheinlich von demselben Stamm.

[2]) In den Fluchformeln findet man noch häufiger die Form بُعْدًا له, wofür nach *Lisān* die Tamīmiten بُعْدٌ له sagen, z. B. *Sur.* 11, 46: بُعْدًا لِلْقَوْمِ ٱلظَّالِمِينَ; ferner *Sur* 11, 63. 71. 98; 23, 43. 46. *Lisān* sagt, das sei dasselbe wie هلاكا.

schlossen ist, sondern viel eher nach dem Obigen »ein minderwertiger, verdammter Irrtum und Zweifel«. In diesem Zusammenhange werden wir verstehen, daß die Seligen »die Nahegebrachten« genannt werden (z. B. *Sur.* 56, 11. 87; 83, 21. 28). Sie bilden den Gegensatz zu »den Fernen, Ausgestoßenen, Verdammten« (»vom Guten entfernt«, 21, 101)[1]). Dieser Ausdruck ist also im vorislamischen Sprachgebrauch gut begründet.

Ba'ida hat viele Synonyme, die in Fluchformeln nicht vorkommen, obwohl sie realiter einen Zustand der Verfluchung bezeichnen[2]). Häufig ist die Formel: *ḳātalahu llāhu* »Gott bekämpfe ihn«. Dasselbe bedeutet die oft wiederkehrende babylonische Formel: »Ein Feind von Marduk ist, wer« usw. Dieser Ausdruck hat im letzten Grunde eine ähnliche radikale Bedeutung wie *ab'ada.* Beide bezeichnen den absoluten Fluch. Etwa auf derselben Stufe steht das häufig vorkommende *laḥā*, eigentlich »entrinden«, »abschälen« (z. B. 'Antara 6, 4; Hiš. 804, 9; 805, 14). Bisweilen sagt ein Dichter, daß er einen Mann »abschält« wie einen Stock (z. B. *Lis.* XX 107). Was das heißt, lehrt ein von Wellhausen angeführter Spruch: »Der Baum lebt nur solange die Rinde lebt, und der Mann nur so lange er

---

[1]) شقاق بعيد *Sur.* 2, 171; 22, 52; 41, 52. ضلال بعيد 4, 63. 116. 135. 165; 14, 3. 21; 22, 12; 34, 8; 42, 17; 50, 26. Baiḍāwī sagt, es bedeute »fern vom richtigen Wege«, was ja mit der hier dargestellten Auffassung übereinstimmt. Es ist für uns sehr schwierig, im einzelnen Falle zu empfinden, ob diese Bedeutung mitspielt, so z. B. wenn von einer fernen Stelle مكان بعيد, an der die Gottlosen sich befinden, die Rede ist (*Sur.* 34, 51. 52; 41, 44). Wenn dieselben von der Auferstehung sagen, es sei ein رجع بعيد (50, 3), ist es wahrscheinlich »minderwertig«, »töricht«. In Fluchformeln hat man oft Wendungen wie هلك الأبعد also »Tod dem Elenden«, dafür auch أبعد الله الآخر, an eine Frau هلكت البُعْدَى (*Lisān* IV 58); vgl. die Beispiele Goldziher: *Abh.* I p. 39. Interessant ist, daß بعد noch in der Sprache der Mystiker seine qualitative Bedeutung behalten hat. Bei ihnen heißt بعد »von der mystischen Intuition ausgeschlossen sein«, d. h. »der guten Gesellschaft der Mystiker nicht angehören«. Es heißt im *Dictionary of the technical terms in Muslim theology* p. 115 البعد ..... وهو عند الصوفية عبارة عن بعد العبد عن المكاشفة والمشاهدة.

[2]) So werden die gewöhnlichen Ausdrücke für »verstoßen« طرد und خلع nicht so häufig im Fluche gebraucht. Dasselbe gilt für شطر »aus dem Stamm entfernt werden« mit oder wider eigenen Willen; danach bedeutet es wie بعد »fern« und »fremd« (z. B. Imru'ulḳais 19, 6), hat aber doch nicht die oben behandelten Nüancen von بعد (s. *Lisān* VI 76). Dagegen gebraucht man zum Fluche سحق = بعد; man sagt سُحْقًا لَهُ (Tamīm: سُحْقٌ), nach *Lisān* IV 58.

sich schämt« (*Reste* 227 Anm. 1), d. h. so lange er seine Ehre (*ʿirḍ*) behauptet; ohne diese kann der Araber nicht leben. *Laḥā* bedeutet dann »jemandem seine Ehre rauben«, und *Lisān* sagt (XX 107): Allah »schäle ihn ab« bedeutet: »er töte ihn und verfluche ihn«[1]). Für *laḥā* wird auch das synonyme *ḳašara* verwendet (Goldziher: *Abh.* I p. 40 Anm. 3).

Sehr groß ist die Reihe von Ausdrücken, durch welche man den Betreffenden in seiner Ehre und Würde beeinträchtigt. Es heißt *aḏallaka llāhu* »Gott erniedrige dich«, was an das Hebräische קלל erinnert. Ebenso *aḫzāka llāhu* (z. B. Hiš. 451, 13). Man sagt: *bahala*[2]), *sabba*, *ramā*, *šatama*, *ḳaḏafa*, *ṭaʿana*, *hağā*[3]). Wie schwierig es ist, die verschiedenen Nüancen dieser einzelnen Ausdrücke zu erkennen, kann man daraus ersehen, daß *Lisān šatama* als »häßliche Rede, doch ohne *ḳaḏf*« erklärt, während dasselbe Lexikon XI 184 sagt, daß *taḳāḏafat* dasselbe sei wie *tašātamat*. Diese Reihe läßt sich fortsetzen mit schwächeren Ausdrücken, die wir mit »tadeln« übersetzen, wie *ḏamma* und *laʾima*[4]). Sie gehören zu diesem Kreise, insofern eine (in der Regel kleinere) Beeinträchtigung der Ehre durch sie ausgedrückt wird, und *al-laʾīm* ist, wie oben gesagt, das Gegenteil von *al-karīm* »dem Edlen« (*Lis.* IV 374).

---

[1]) In den Elephantinepapyri kommt mehrmals das Wort לחה vor (ed. Sachau 1, 7; 2, 6; 3, 6; 57, 14; 58, 9. 13; 62 b, 8.10), als Substantiv לחיה (57, 14; 58, 14). Nöldeke (*ZA.* XXI 1908, p. 198) und Lidzbarski (*Deutsche Literaturzeitung* 1907 Sp. 3161; er verweist auf *Nerab* 1, 10) haben die Bedeutung »verfluchen« vorgeschlagen mit Hinweis auf das Arabische. Entweder müßte es dann ein — allerdings merkwürdig frühes — Lehnwort aus dem Arabischen sein, oder die Zusammenstellung mit der Bedeutung »abschälen« im Arabischen wäre sekundär. Auch hebt H. Hirschfeld (Journ. of the Royal As. Soc. 1912 p. 820 f.) mit Recht hervor, daß ein derartiges Schimpfwort in einem offiziellen Schreiben, zumal gegen einen Dignitaren, schwerlich zulässig wäre. Der Vergleich des Mannes mit dem Baum ist den Semiten geläufig (im A. T. z. B. *Jer.* 11, 19; 17, 8; *Hes.* 17, 8 ff.; 19, 10 ff.; *Psalm* 1, 3; *Hiob* 29, 19). An gewissen Stellen denkt man nicht mehr an diese Zusammenstellung; so, wenn ein Dichter sagt لحا الله دهرًا شرّه قبل خيره (*Ham.* 479). In Verbindung mit لحى findet man oft شرا, so لحاه الله وشراه. Dieses kommt auch ohne diese Verbindung vor. Es heißt: شراه الله وأورمه وعظاه وأرغمه »Gott mache ihn verächtlich, er mache, daß er anschwillt, er schädige ihn und demütige ihn (*Lis.* XIX 159 s. v. شرا).

[2]) *Aġ.* X 144 wird die gegenseitige Verfluchung der Muslime und der Christen مباهلة genannt.

[3]) Vgl. Goldzihers Behandlung des Fluches in *Abh.* I. قذف wird im *fiḳh* term. techn. für die verleumdende Beschuldigung der Unzucht (Bāǵūrī II 241; vgl. Juynboll: *Handbuch* p. 303).

[4]) ويقال للرجل اذا سُبّ يا لُؤْمانُ ويا مَلْأَمانُ ويا مَلْأَمُ (*Lisān* s. v.).

Nach muslimischer Auffassung ist der Fluch ein Gebet zu Gott. Dasselbe Wort, das Gebet bedeutet, *du'ā*, bezeichnet auch das Aussprechen eines Fluches. Seinem ursprünglichen Charakter nach hat der Fluch aber durch seine eigene Kraft gewirkt. Die Erklärung dafür wurde schon angedeutet: Wort und Sache gehören so innig zusammen, daß man durch das Aussprechen von etwas Bösem gegen einen Mann ihn mit der Sache selbst in Berührung bringt.

Man wird denn auch nicht immer mit Recht den Fluch als einen tatkräftigen, ausgesprochenen Wunsch bezeichnen können. Wenn man jemandem sagt: »Du bist ein edler Mann!« so hat man dadurch tatsächlich seine Ehre vermehrt. Wenn Jahwes Mal'ak *Jdc.* 6, 12 zu Gideon sagt: יהוה עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל, bedeutet es nicht eben: »Ich wünsche, daß Jahwe mit dir sein möge«, sondern »Jahwe ist mit dir, du starker Held«, d. h. »du bist ein kräftiger, glücklicher Mann«[1]). V. 13 zeigt auch, daß Gideon es nicht als Wunsch auffaßt. Er sagt: »Jahwe ist nicht mit uns« (also auch nicht mit mir), denn die Tatsachen zeugen dagegen. Man konstatiert eine Tatsache, die dadurch eine stärkere Realität bekommt. Das gilt nun auch, wenn vom Bösen die Rede ist. Das ist deutlich bei der Formel: *lā abā laka.* Die Verneinungspartikel *lā* mit Akkusativ ohne Nunation bezeichnet nicht einen Wunsch, sondern die absolute Negation: »Du hast keinen Vater«, d. h. »du bist nicht ein freier, edler Mann aus reiner Herkunft«. Durch das Aussprechen von dergleichen Dingen einem Manne gegenüber beraubt man ihn seiner Ehre; darin besteht der Fluch.

Von dieser Auffassung des Fluches aus kann man verstehen, daß die Araber um ihn auszudrücken, das Perfekt gebrauchen[2]). *Ḥam.* 72 infra wird bemerkt, daß man zu einem Menschen sagen kann: »Du bist zugrunde gegangen!« obwohl er in der Tat nicht zugrunde geht. Mālik b. 'Auf al-Naṣrī sagte, als er das Heer der Gläubigen den Hawāzinstämmen sich nähern sah: »Hawāzin ist zugrunde gegangen, künftig gibt es keine Hawāzin!« (ibd.). Mālik, der Häuptling von Hawāzin, äußert hier natürlich keinen Wunsch, sondern konstatiert eine »ideal« vorhandene, noch nicht vollzogene Tatsache. Eine Erzählung in B. Hišām's Überlieferung zeigt, welche Bedeutung man

---

[1]) Vgl. die Formel: בְּרוּכִים אַתֶּם לַיהוה 2. *Sam.* 2, 5.

[2]) Sogar mit قد *Ḥam.* 252, V. 1. Mit diesem Gebrauch kann das hebräische »prophetische Perfekt« verglichen werden. Es ist hier versucht, den ursprünglichen Gebrauch zu finden. Es muß aber bemerkt werden, daß man jedenfalls später ein solches Perfekt als einen Wunsch ausdrückend betrachtete und dafür in negativen Sätzen die Partikel *lā* verwendet. Doch kommt noch im Koran das Perf. mit *lā* vor, ohne einen Wunsch zu bezeichnen. Siehe G. Bergsträsser: *Die Negationen im Kur'ān.* Leipzig 1911, p. 38 ff.

einer derartigen Konstatierung beilegen konnte: Als Ḍimam b. Ṯaʿlaba beim Propheten gewesen ist, sagt er zu seinen Stammesgenossen: »Al-Lāt und al-ʿUzzā sind zugrunde gegangen!« worauf sie antworten: »Gemach, Ḍimam, nimm dich in acht vor Aussatz, vor Elephantiasis und Besessenheit« (H i š. 944, 11 f.). Ḍimam hat durch seine Äußerung die Götter verflucht. Er sieht ein, daß diese Götter untergehen, aber es läßt sich nicht feststellen, ob er ihren Untergang wünscht oder nicht. Die Konstatierung ihres Untergangs an und für sich ist ein Fluch [1]).

In derselben Weise wie das arabische Perfekt wird das hebräische Partizipium gebraucht. Man sagt: »ארור der Mann, der so und so tut....« So *Jos.* 6, 26: »ארור vor Jahwe der Mann, welcher es unternimmt, diese Stadt (Jericho) wieder aufzubauen«. Dies darf nicht als Wunsch aufgefaßt werden, sondern ist rein beschreibend: in demselben Augenblick, da der Mann die Stadt wieder aufbaut, haftet das Prädikat ארור an ihm, und er steht unter dem Fluche. So geschah es denn auch Chiel; er verlor seinen Sohn, als er die Stadt wieder aufbauen wollte (1. *Reg.* 16, 34). Durch denselben Ausdruck wurde der Fluch 1. *Sam.* 14, 24 demjenigen angeheftet, der irgend eine Speise zu sich nahm, und wir haben gesehen, daß der Fluch Jonathan in dem Augenblick traf, als er aß. In ähnlichem Sinne sind die Sprüche *Deut.* 27, 15 ff.; *Jer.* 17, 5 zu verstehen [2]). Sobald jemand durch sein Tun die in diesen Sprüchen charakterisierte Person wird, ist er verflucht. Der Unterschied zwischen diesen Stellen und einer Stelle wie *Jer.* 17, 5 (»*ārūr* der Mann, der sich auf Menschen verläßt«) ist lediglich der, daß hier von einer tatsächlich vorhandenen Person, an den anderen Stellen nur von »ideal« existierenden Personen die Rede ist. Deshalb kann dieses Partizipium mit dem schlechthin beschreibenden perfectum consecutivum fortgesetzt werden (*Jer.* 20, 13). Die Änderung in den Jussiv, die man hier vorzunehmen pflegt, ist nur notwendig unter der Voraussetzung der modernen Auffassung des Fluches als eines Wunsches.

---

[1]) Übrigens hat Ṭ a b a r ī eine andere, vielleicht ursprüngliche Lesart: بِاَسْتَيْ, »bei den Hinterteilen« der beiden Göttinnen, worauf mich Prof. Buhl aufmerksam macht. Ein Schwur beim Hinterteil kommt auch sonst vor. F a r a z d a ḳ schwört in einem Gedicht, in welchem er al-Ḥaǵǵāǵ verhöhnt, bei dem Hinterteil seines Vaters (*Ḥam.* 330, Vers 3). Doch erklärt dies der Komm. anders, nämlich: »mit seinem Hinterteil« (ist Schmach verbunden), vgl. Lane s. v. سته. Vielleicht hat das Wort nicht allzu viel Sinn. Ḥāriṯa sagt: »Ihr sollt al-Ḥasan huldigen, wenn auch mit euren Hinterteilen« (*Aǵ.* XV 47, 5).

[2]) Vgl. *Num.* 22, 6: »Wen du segnest, der i s t gesegnet; wem du fluchst, der i s t verflucht«, *Gen.* 27, 29.

Diese r e a l e K r a f t , die das Aussprechen eines Fluches besitzt, verleiht ihm seine große Bedeutung. Man kann durch ihn dem Leben des Nächsten nachstellen (*Hiob* 31, 30). Deshalb haben die Israeliten Todesstrafe für das Verfluchen der Eltern (*Ex.* 21, 17; *Lev.* 20, 9; vgl. *Prov.* 20, 20; 30, 11). Dieselbe Strafe wird dem Abīšai von Šimʿī zugedacht, weil er David verflucht (2. *Sam.* 19, 22), eine Strafe, die David nicht sogleich ausüben will, die er aber auf dem Sterbebette seinem Sohn zu vollziehen überläßt (1. *Reg.* 2, 8; vgl. *Ex.* 22, 27; *Jes.* 8, 21). Neben der Verfluchung des Königs erwähnt *Jes.* 8, 21 die Verfluchung Gottes als Ausdruck der höchsten Verzweiflung. Auch dies ist verboten (*Ex.* 22, 27) und wird mit Steinigung bestraft (*Lev.* 24, 10 ff.). Wer solches begeht, hat sich dadurch aus der Gesellschaft ausgeschlossen. *Hiob* 2, 9 scheint der Tod die direkte Folge davon zu sein.

Der Fluch ist somit vorzüglich zum Kampfmittel geeignet. Auf assyrischem Boden begegnen wir der Vorstellung, daß der Fall des Tempels eine Folge des Fluchs des Feindes war [1]). In dieser Weise braucht der König von Moab den Fluch gegen die Israeliten (*Num.* 22 ff.), bei den Arabern war der Fluch ein stehendes Glied im Kampfe. Ein Angriff mit Worten muß ebensogut abgewehrt werden wie ein Angriff mit Waffen. Der Held rühmt sich eben so sehr dessen, daß er die Schmähung zurückweist wie des Sieges über den Feind (*Ḥam.* 87, Vers 1) [2]).

Das israelitische Verbot gegen die Verfluchung der Eltern (womit übrigens *Sur.* 17, 24 verglichen werden kann) hat eine Parallele im Islām, wo es verboten ist, einem Gläubigen zu fluchen (*Lisān* XVII p. 136). Der Prophet sagt: Einem Gläubigen zu fluchen ist wie ihn zu töten (B u ḫ. *k. al-aimān wa-l-nuḏūr* nr. 7). Es heißt deshalb: »Der richtige Muslim ist derjenige, vor dessen Zunge und dessen Hand die Gläubigen sicher sind« (B u ḫ. *k. al-īmān*, bāb 2). Ferner wird verboten, Vater und Mutter des Nächsten zu schmähen. Nach einer Überlieferung sagte der Prophet zu Abū Ḏarr: »Du bist ein Mann, in dem das Heidentum steckt«, weil er die Mutter eines anderen schmähte. Abū Ḏarr versetzte darauf, daß man auf diese Weise Verhöhnungen zu beantworten pflegte. — Es ist auch aus *Aġ.* VIII 103 ersichtlich,

1) Siehe Schollmeyer: *Der Ištarhymnus* in *MVG.* 13 p. 5 (Vers 28).

2) Goldziher: *Abh. I* p. 28 ff.; vgl. die parallelen Ausdrücke H i š. 829, 17: سِبابٌ او قتال او هجآء. Zu dem im Arabischen häufig vorkommenden Vergleich zwischen dem Fluch und den Pfeilen vgl. im A. T. *Jer.* 9, 2. 7; *Psalm* 57, 4; an letzter Stelle wird die Zunge auch ein geschliffenes Messer genannt, vgl. *Psalm* 52, 4.

3) M u s l i m - N a w a w ī IV (Kairo 1283) p. 113.

daß es strafbar ist, jemanden mit Spottgedichten zu verfolgen (*hiǧā*). Al-Šammāḫ wird von Sulaim verklagt, dies getan zu haben, aber er befreit sich durch einen zweideutigen Schwur. Auf der andern Seite lehnt Ma'mūn es ab, Di'bal zu töten, obwohl Abū Sa'd angibt, daß er gegen die Chalifen *hiǧā* gesprochen hat (*Aġ.* XVIII 54, 11 ff.). Heutzutage wird ein Fluch mit 300 *Megidys* bestraft (JAUSSEN 228).

Es wurde oben dargelegt, daß es jedenfalls nicht immer dem Charakter des Fluches entspricht, ihn als einen Wunsch zu betrachten. Das wird dadurch bestätigt, daß seine Wirkung vom Willen des Fluchenden unabhängig ist — ebenso wie der Segen (*Gen.* 27, 33. 36 f.; *Num.* 23, 6 ff.). Er muß sein Ziel finden, wenn er einmal ausgesprochen ist. Auf einem mehr sekundären Standpunkt, bei dem die Vorstellung aufkommt, daß der Fluch nur denjenigen trifft, der es verdient, entsteht deshalb das Problem, was in dem Falle einer unverdienten Verfluchung aus dem ausgesprochenen Fluch wird. Die verschiedenen muslimischen Überlieferungen lösen es in verschiedener Weise [1]). Die eine, die Abū Dardā und Ibn Mas'ūd zugeschrieben wird, geht darauf hinaus, daß der Fluch in diesem Falle denjenigen trifft, der ihn ausgesprochen hat [2]).

Eine andere Tradition, die auch auf Ibn Mas'ūd zurückgeht, vertritt eine etwas bequemere Auffassung, nämlich, daß der Fluch in diesem Falle die Juden trifft: »Wenn die Männer sich gegenseitig fluchen, und der eine von ihnen dem anderen flucht, so trifft der Fluch denjenigen von ihnen, der ihn verdient. Verdient keiner von beiden ihn, so fährt er gegen die Juden, die verbergen, was Gott — sein Name ist erhaben! — offenbart hat« [3]).

---

[1]) *Prov.* 26, 2 wird bemerkt, daß ein derartiger Fluch nicht trifft. So auch im *Talmud*, wo doch R. Jehūda lehrt, daß der Fluch eines Gelehrten sogar unverdient eintrifft (Traktat *Makkōt* fol. 11 a).

[2]) »Ich hörte, daß der Gesandte Gottes — Gott segne ihn und schenke ihm Heil! — sagte, daß der Fluch, wenn er gegen jemanden gerichtet wird, sich (gegen ihn) richtet, und wenn er den Weg zu ihm oder Zutritt bei ihm findet, geht er in ihn hinein. Im anderen Falle kehrt er zu seinem Herrn — dem Mächtigen und Erhabenen — zurück und sagt: Mein Herr, N. N. richtete mich gegen N. N., aber ich habe keinen Weg zu ihm und keinen Zutritt bei ihm gefunden, was befiehlst du mir denn? Er sagt: Kehre zurück zu dem Orte, woher du gekommen bist« (Ibn Mas'ūd). — »Ich hörte, daß der Gesandte Gottes sagte: Wenn der Mensch einen Fluch ausstößt, dann steigt der Fluch zum Himmel empor, und die Tore des Himmels werden vor ihm geschlossen. Dann fährt er zur Erde hinunter, und die Tore werden vor ihm geschlossen. Sodann sucht er rechts und links, und wenn er dann keinen Durchgang findet, wendet er sich gegen den, gegen den er ausgestoßen ist, sofern er ihn verdient. Im andern Falle kehrt er zu dem zurück, der ihn ausgesprochen hat« (Abū Dardā). Nach dem Text bei GOLDZIHER: *Abh.* I p. 118.

[3]) GOLDZIHERS Text *Abh.* I p. 118; *Lisān* s. v. لعن.

Wir sehen hier, wie der Fluch von demjenigen, gegen den er gerichtet ist, abgeleitet und auf einen anderen gelenkt werden kann. Hiervon gibt es mehrere Beispiele. Als man Habbār b. al-Aswad fluchte, wehrte der Prophet den Fluch ab, indem er sagte: »Verflucht ist, wer dich verflucht, Habbār!« (Scholion zu Hiš. 467, 2). Als Umm Misṭaḥ strauchelte, ein Omen, welches darauf hindeutet, daß ein Fluch in der Nähe ist, sagte sie: »Misṭaḥ ist gestrauchelt!« (Hiš. 733, 11; Buḫ. III *k. al-maġāzī* Nr. 64). Der Fluch ist dadurch auf ihn übertragen, was er wegen seiner üblen Nachrede über ʿĀʾiša verdient hat. Als das Maultier des Abū Ḥāriṯa strauchelt, sagt sein Bruder, der ihn begleitet: »Der Schuft[1]) ist gestrauchelt!« womit er den Propheten meinte. Aber Abū Ḥāriṯa lenkt sofort wieder den Fluch vom Propheten ab, indem er sagt: »Nein, du bist gestrauchelt!« (Hiš. 401, 17 ff.). Heutzutage wehren die Beduinen einen Fluch von einem Pferd dadurch ab, daß sie über ihm einen Hahn durchbohren, so daß das Blut auf dieses hinabströmt (JAUSSEN 265).

Auch im A. T. kommt diese Ablenkung des Fluches vor. Als Jakob befürchtet, daß sein Vater seinen Betrug entdecken und ihn verfluchen wird, sagt Rebekka: »Dein Fluch (d. h. der gegen dich gerichtete) trifft mich!« (Gen. 27, 13). Darauf geht Jakob ohne Furcht zu seinem Vater. Das Weib aus Tekoa sagt zu David: »Mich und meine Familie trifft die Schuld (הֶעָוֹן, nämlich für ungesühnte Tötung), aber der König und sein Haus sind frei« (2. *Sam.* 14, 9). — Eine andere Weise, den Fluch abzuwehren, ist es, ihn durch einen Segen zu neutralisieren. Dies geschieht *Jdc.* 17, 2, wo die Mutter Mikas ihn vor dem Fluch, den sie ausgesprochen hat, dadurch schützt, daß sie sagt: »Gesegnet von Jahwe (oder: vor Jahwe) bist du, mein Sohn!« Als Surāḳa Muḥammed auf dem Weg nach Medina verfolgte, verfluchte ihn der Prophet, worauf sein Pferd nicht weiter konnte, stockte und mit den Vorderbeinen in der Erde stecken blieb. Auf Surāḳas Bitte hob der Prophet den Fluch auf, indem er einen Segen über ihn aussprach (Buḫ. III *k. manāḳib al-anṣār* Nr. 63).

So sind die Menschen, die selbst mit »Segen« gefüllt sind, ein Schutz gegen den Fluch. Sie strahlen ihren Segen aus und verhindern dadurch die Wirkungen des Fluches. In diesem Sinne wird man sicher am besten den bekannten Gruß an die vorislamischen Könige verstehen: *abaita llaʿna* (z. B. *Aġ.* X 26, 11; *Ḥam.* 101. 102; Nābiġa 3,1; 5, 48; 17, 14). Der Gruß wird, wohl in muslimischem Sinne, auf

[1]) Eigentlich: »Der Entfernte«; siehe oben S. 83.

diese Weise erklärt: »Du wehrst die Sache ab, durch welche du dir den Fluch zuziehen würdest« (*Ḥam.* 101). Man darf den Satz nicht als Wunsch auffassen; denn der Gruß der Untertanen an den König soll kein Wunsch oder Ermahnung, sondern eine Huldigung sein. Das wird der Satz, wenn wir ihn so auffassen: »Du wehrst den Fluch ab«, d. h. du bist selbst mit deinem Segen und in deiner Stärke eine Wehr gegen den Fluch. Wo du bist, kann er nicht hinkommen«. Der Gruß bedeutet also dasselbe wie »Jahwe ist mit dir« (*Jdc.* 6, 12).

Die Fassung des ausgesprochenen Fluches weist oft manche Eigentümlichkeiten auf. Wie der Segen, so hat auch der Fluch oft rythmische Form; so *Jos.* 6, 26; *His* 641, 12 [1]). Damit verwandt sind die in der Fluchformel vorkommenden Wortspiele. Ibn Ḳami'a wird verflucht mit den Worten: *aḳma'ahu llāhu* (Gott mache [2]) ihn klein, Hiš. 573, 10; Wāḳ. 117), Ḳarīb mit der Formel: *lā ḳarrabahu llāhu* (Gott bringe ihn nicht nahe [3]), Ṭab. II 91, 12), und als Muḥammed sich Ḫaibar näherte, sagte er: *ḫaribat Ḫaibar* (verwüstet werde Ḫaibar, Hiš. 757, 11). Ein Fluch gegen die Banu Ḳušair lautet: *ḳašara l-ilāhu banī Ḳušair* (Goldziher: *Abh.* I p. 40 Anm. 3). Eine andere Eigentümlichkeit ist, daß entweder der Name des Verfluchten oder der Inhalt des Fluches umschrieben wird. Das erste ist der Fall, wenn man z. B. statt des Namens *al-ab'adu* oder *al-āḫaru* sagt, wie Hiš. 401, 17 (s. oben S. 84 Anm. 1). Von der Umschreibung des Fluches selbst gibt es zahllose Variationen. Man sagt, wenn man jemandem zusetzen will: »Möge deine himmlische Frau ihren Mann nicht entbehren« (Wāḳ. 131), nämlich dadurch, daß der Betreffende fällt, oder: »Möge sie ihre Haare schneiden« (*Huḏ.* 29, 2; vgl. *Reste* 181), d. h. ihre Angehörigen verlieren. »Gott lasse ihn keinen Zahn behalten« (Ṭarafa 2, 2). Oft sind diese Umschreibungen dunkel und schwer zu deuten. *Al-'Iḳd al-farīd* p. 255 führt von derartigen Formeln an: »Ihr Mund für deinen Mund«, d. h. der Mund der Erde soll deinen Mund berühren, nämlich dadurch, daß du vom feindlichen Schwerte fällst. »In deinen Mund Stein und in deinen Mund Kies« [4]) bedeutet dasselbe. »Sein Gesicht

---

[1]) Vgl. Goldziher: *Abh.* I p. 72.

[2]) Ich mache nicht den Versuch, in der Übersetzung das arabische Fluchperfekt nachzuahmen.

[3]) Über die Bedeutung des Ausdrucks siehe oben S. 84.

[4]) Vgl. *Ḥam.* 103, 21; Man sagt كبّ الله الأعبدَ لفيه d. h. Gott werfe ihn auf sein Gesicht (القاه لوجهه), *Lis.* IV 58; ferner كاتعه الله und قاتعه الله; denn الكُتَع ist الذليل (*Lisān* X 131. 180). Einfacher heißt es: Gehe von mir hinweg zum Fluche Gottes! (*Ag.* IX 125, 16).

komme an seine Seite«, nämlich dadurch, daß er geschlagen und gekrümmt daliegt. »Von der Wehr deiner Seiten mögest du kein Bestehen haben«[1]). »Allah möge seine Fersensehne und seinen Hals durchschneiden.« Andere Formeln werden im *Mustaṭraf*[2]) aufgeführt: »Allah möge dich weder Augenhaare noch Nägel behalten lassen«, d. h. Auge oder Hand. »Allah zerstücke ihn, zerhacke ihn und zerstreue seine Überreste nach allen Seiten!« »Deine Familie möge deinen Tod beweinen und deine Habe erben« u. a.

Bisweilen läßt man den eigentlichen Fluch selbst fort. So nennt *al-ʿIḳd* die Formel: »Für die Hände[3]) und den Mund —!« (nämlich soll das Unglück kommen), oder man sagt *ʿalaija waʿalaija* »mich treffe, mich treffe —!« (Ṭab. III 188, 6). Diesem entspricht das hebräische כֹּה יַעֲשֶׂה אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִיף »so mache Elohim, und so fahre er fort«, wofür *Psalm* 120, 3 die Variante bietet מַה־יִּתֵּן לְךָ וּמַה־יּוֹסִיף לָךְ »was tue »er« dir und was setze »er« fort« (oder man lese mit LXX Passiv)[4]). — Diese Scheu, den Fluch selbst auszusprechen, hat ihren natürlichen Grund in seiner Gefährlichkeit. Im A. T. zeigt sich dieselbe Scheu darin, daß man euphemistisch »segnen« sagt, wo man »fluchen« meint, so 1. *Reg.* 21, 10. 13; *Psalm* 10, 3; *Hiob* 1, 5. 11; 2, 5. 9[5]). Hiermit kann der Gebrauch von »rein« statt »unrein« verglichen werden (*Lev.* 4, 12).

Es ist schon erwähnt worden, daß man oftmals jemanden durch sein Geschlecht verflucht. Dies ist mehr als bloße Form; denn an das Geschlecht, an die Familie ist Leben und Ehre des Menschen gebunden. »Du Sohn eines Hundes« ist ein Ausruf, den man heutzutage wie vor Jahrhunderten täglich im Orient hört, der aber so abgenutzt worden ist, daß er kaum mehr als eigentlicher Fluch gilt[6]). Aber eine wirkliche Verfluchung des Vaters eines Menschen wird sehr ernst genommen. JAUSSEN (p. 213 f.) erzählt von einem

---

[1]) So erklärt *al-ʿIḳd* لَبَّيْكَ لَا جَانِبَيْكَ كَلَّى مِنْ. Was للمنخرين اولد bedeutet, weiß ich nicht.

[2]) Aḥmad al-Abšihi: *al-Mostaṭraf*, trad. par G. RAT, II p. 699. Der arabische Text steht mir nicht zur Verfügung.

[3]) Vgl. *Sur.* 111, 1.

[4]) GOLDZIHER: *Abh.* I 40, Anm. 9 führt arabische Parallelen an.

[5]) Vgl. GRÜNBAUM in *ZDMG* XXXI p. 354. Dasselbe tun die Beduinen, wenn sie sagen: »Allah mache dein Gesicht weiß«, indem sie »schwarz« meinen (JAUSSEN 202); vgl. FISCHER in *ZDMG* 1911, p. 53 Anm.

[6]) Wie wenig diese Formel heutzutage bedeutet, ersieht man daraus, daß ein Vater seiner eigenen Tochter sagen kann: »Du Tochter eines Hundes, du Tochter eines Ungläubigen, du Tochter eines Engländers!« SNOUCK HURGRONJE: *Mekkanische Sprichwörter* p. 11.

Beduinen, der einen anderen halb tot geschlagen hatte und nachher bei dem mächtigen Muḥammed ed-Diāb Schutz suchte. Als der Übeltäter eines Tages am Zelt des Mißhandelten vorüberging, stieß dieser einen Fluch gegen ihn aus, indem er ausrief: »Gott verfluche deinen Vater!« Der Verwundete mußte diesen Fluch damit büßen, daß er seine Ansprüche auf den anderen fallen lassen mußte. Und auch dies war eine edelmütige Vergünstigung von seiten Muḥammeds. Er hätte das Haus des Betreffenden zerstören können, um seinen Schützling zu schützen. Oft wird der Fluch gegen die Mutter gerichtet. So an der schon öfters angeführten Stelle 1. *Sam.* 20, 30. Man sagt: »Du Sohn einer unbeschnittenen Frau« (*Reste* 176). Al-ʿAbbās wird damit verhöhnt, er sei »der Sohn einer Frau, die von Schafen gesäugt wurde«, d. h. Sklavin war (Hiš. 858, 17).

Ein Fluch hat größere oder kleinere Wirkungsfähigkeit, je nachdem die ihn aussprechende Persönlichkeit mehr oder weniger geistige Kräfte besitzt. Balaḳ ließ Bileam holen, um die Israeliten zu verfluchen, weil er in dem Rufe besonderer Verfluchungsfähigkeit stand. Dies kann nichts Ungewöhnliches gewesen sein, denn es gibt dafür eine feste Bezahlung (*Num.* 22, 7); aus *Hiob* 3, 8 scheint hervorzugehen, daß die »Tagesflucher« eine Art Zunft bildeten [1].

Elisas Verfluchung der Knaben, die ihn verspotten, hat sogleich die Folge, daß einige Bärinnen herauskommen und sie zerreißen (2. *Reg.* 2, 24, vgl. 6, 16). — Bei den Arabern hören wir auch von Männern, die sich in dieser Hinsicht auszeichnen. So Saʿd b. Abī Wakkāṣ (*Reste* 248). Aber der große Meister der Verfluchung ist der Prophet selbst, obwohl er es von sich wies, ein *laʿʿān* zu sein. »Wenn der Prophet euch flucht, flucht euch Allah mit seinem Fluche«, heißt es Hiš. 989, 9. Durch seinen Fluch hemmt er das Pferd seines Verfolgers (oben S. 90). Er flucht Naḍr b. al-Ḥāriṯ, der das Dokument, durch welches seine Familie exkludiert wird, geschrieben hat; und sofort ist einer von Naḍrs Fingern verdorrt (Hiš. 230, 18). Diese Fähigkeit konnte ihm lästig werden, wie z. B. als er vom Zorne hingerissen dem Freigelassenen der ʿĀʾiša zurief: »Allah haue dir die Hand ab!« worauf die Hand sofort leblos herabhing. Muḥammed bat dann Allah, seine Fähigkeit so zu regulieren, daß der Fluch in Segen verwandelt wurde, wenn er ihn gegen einen Gläubigen richtete (Wāḳ. 234). Oft schickte der Prophet seine Feinde in den Tod durch einen Fluch. Der Tod Abū Ǵahls und dreier anderer hervorragenden Häupt-

---

1) Gunkels Auffassung von יום als *jām* = יָם, Meer, scheint mir nicht genügend begründet (*Schöpfung u. Chaos* p. 59).

linge bei Badr rührte von einem Fluche her, den Muḥammed einmal in Mekka gegen sie ausstieß (B u ḫ. III *k. manāḳib al-anṣār* Nr. 29). Ähnlich verhielt es sich mit ʿUḳba b. abī Muʿaiṭ, der Spottverse gegen ihn gedichtet hatte, und gleichfalls bei Badr fiel (W ā ḳ. 58). Die beiden, die ihn bei Uḥud verwundeten, starben im selben Jahre infolge seiner Verfluchung (W ā ḳ. 117). Muḥallam b. Ǵuṭāma starb sieben Tage, nachdem der Prophet ihn verflucht hatte, und die Erde weigerte sich ihn aufzunehmen (H i š. 989, 2 ff. Der Fluch ist in diesem Falle durch die dreimalige Wiederholung verstärkt). Der Prophet pflegte deshalb seine Schlachten mit einer Verfluchung des Feindes einzuleiten. Unter dem, wovor Allah die Gläubigen geschützt hat, wird genannt »daß euer Prophet euch flucht, so daß ihr sterbet«[1]). Dieselbe Kraft hat sein Segen. Einen solchen spricht er über ein müdes Kamel aus; es wird sofort gestärkt und läuft schneller als die anderen (B u ḫ. *k. al-ǵihād*, bāb 113). Auch gewöhnliche Menschen haben unter gewissen Umständen eine besondere Fähigkeit, wirkungskräftige Worte zu sprechen. So in der T o d e s s t u n d e. So z. B. Ḫubaib, als er am Marterpfahl hing und seine Henker verfluchte (H i š. 641, 14 f.; 642, 4; W ā ḳ. 159; vgl. S. 77). Im A. T. haben wir keine Beispiele dieser Art, aber entsprechende Beispiele von Segnungen, die von dem Sterbenden oder von dem, der dem Tode nahe ist, ausgesprochen werden (*Gen.* 27, 10 ff.; 47, 7. 10; 48, 8 ff.; 49, 1 ff.). Auf den Auftrag des Sterbenden wird deshalb besonderes Gewicht gelegt (1. *Reg.* 2, 1—9; H i š. 832, 11). — Eine ähnliche Bedeutung wird dem Worte des g e b ä r e n d e n W e i b e s beigemessen (1. *Sam.* 4, 21); Man betrachtet das, was sie in der Geburtsstunde sagt, als Omen und benennt das Kind darnach (*Gen.* 29, 32 ff.; 35, 18).

Die Kraft, die der Mann zur Verfluchung braucht, kann ihm von dem Ort, auf welchem er sie ausspricht, mitgeteilt werden. Es ist deshalb nicht gleichgültig, wo ein Fluch ausgesprochen wird. Da Bileam die Israeliten von Bamot-Baʿal aus nicht verfluchen kann, fordert ihn Balaḳ auf, es auf einem anderen Ort zu versuchen, zuerst auf Pisga (*Num.* 23, 14), dann auf Peʿor (23, 28). Der Fluch gegen einen unentdeckten Verbrecher wird vor dem Altar ausgesprochen (1. *Reg.* 8, 31). — Die offizielle Verfluchung, die unter den Umaijaden gegen ʿAlī stattfand, wurde in der Moschee vorgenommen (z. B. Ṭ a b. II 12, 4 f.; *Aǵ.* X 107, 31). An derselben Stelle wird die gegenseitige Verfluchung, welche Eheleute bei der Beschuldigung der Untreue gegen einander aussprechen, und von welcher später die Rede sein wird, vorgenommen

---

[1]) Siehe GOLDZIHER: *Die Ẓāhiriten* p. 33 Anm. 2.

(B u ḫ. I *k. al-ṣalāt*, bāb 44) [1]. Eine ähnliche Vorstellung liegt zugrunde, wenn man sich bei einer Verfluchung gegen die Kaʿba als *ḳibla* richtet; dies tat der Prophet (B u ḫ. III *k. al-maġāzī*, bāb 7); dasselbe tat ʿAbdallāh b. ʿUmar und einige Leute aus Ḥiġāz, als sie Zijād verfluchten (Ṭ a b. II 158, 20). Die Wirkung war allerdings, daß ʿAbdallāh am Finger ein Geschwür bekam.

Dieselbe Kraft, die der Ort dauernd besitzt, wird durch das O p f e r für eine kürzere Weile hervorgebracht (vgl. S. 27). Deshalb kommt die Verfluchung in Verbindung mit Opfer vor (*Num.* 22, 40; 23, 14. 29 f.).

Wie die Kraft der Orte verschieden ist, so auch die der Z e i t e n. Muḥammed verfluchte seine Feinde im Anschluß an den Gottesdienst im Monat Ramaḍān, der dafür besonders geeignet war [2]).

Man kann durch die T a t , nicht bloß durch das Wort verfluchen. Wenn Männer sich feige gezeigt haben, und man sie deshalb ihrer männlichen Ehre berauben will (vgl. S. 66), so geschieht das nicht allein dadurch, daß man ihnen sagt: »Ihr seid keine Männer!« sondern auch dadurch, daß sie wie Weiber behandelt werden. Die Mekkaner, welche sich bei Uḥud als Feiglinge betrugen, wurden von den mitgezogenen Frauen geschminkt, als wären sie selber Frauen (W ā ḳ. 128). Umm Aimān warf ihnen Erde ins Gesicht, nahm einem das Schwert ab und gab ihm dafür eine Spindel in die Hand (W ā ḳ. 129). Es wird erzählt, daß, wenn ein Mann unter den Banū-l-Hāriṯ sich feige zeigte, sich die Weiber nicht vor ihm verschleierten (*Ḥam.* 25, 4 f.).

Man hat bestimmte G e s t e n , um jemandem den Fluch beizubringen. *Jes.* 57, 4 wird getadelt, daß man den Mund aufsperrt und die Zunge hinausstreckt; 58, 9 erwähnt das »Zeigen mit den Fingern« [3]). Auf den Hinterkopf jemandes zeigen ist dasselbe wie ihn für einen Verräter zu erklären, heißt es *Ḥam.* 629 (Schol. zu Vers 2). Der Prophet deutet auf drei seiner Feinde in Mekka, was deren Tod zur Folge hat (H i š. 272, 14 f.); als er auf die Götzen in der Kaʿba

---

[1]) Diese تغليظ بالمكان ist *mandūb* (anempfohlen). Es muß eine große Moschee (جامع) sein. Die geeignetsten Stellen sind: in der Moschee zu Mekka zwischen الركن und المقام, das sogenannte الحطيم, in Medina auf dem Minbar des Propheten, in Jerusalem bei der صخرة »die Ḳibla der Propheten« (B ā ǵ ū r i II 169).

[2]) Goldziher in der *Nöldeke-Festschrift* I p. 323; vgl. *Abh.* I p. 32. Am besten ist die Zeit nach der *ṣalāt al-ʿaṣr* am Freitag dafür geeignet (B ā ǵ ū r ī II 169). Das ist تغليظ بالزمان

3) Es steht parallel mit »böse Rede« a. d. e. S. und מוּטָּה a. d. a. S. Boissier (*Proceedings of the Soc. of Bibl. Archaeology* 1901, p. 130) will dieses Wort mit »Zauberstab« oder ähnlichem wiedergeben. Andere ändern den Text in מַטֶּה

deutet, fallen sie um (Hiš. 825, 3 f.). Dieser Gestus ist an vielen Stellen in der arabischen Literatur bezeugt. GOLDZIHER hat deren eine große Menge zusammengestellt [1]). Er kann mit der ganzen Hand oder nur mit dem Finger ausgeführt werden [2]). Es ist oben dargestellt worden, wie die »Potenz« des Mannes durch Berührung auf einen anderen übertragen werden kann. Durch das Ausstrecken der Hand oder des Fingers erreicht man dasselbe wie durch direkte Berührung. So kann man sich Besessenheit dadurch zuziehen, daß man auf ein Ding, von dem Besessenheit ausströmt, zeigt; so *Šurpu* II, 7. 88 [3]); III 16 [4]). Andererseits kann man auch den Fluch sowohl durch Zeigen mit dem Finger oder der Hand wie durch Berührung übertragen. Je nach den Umständen kann man sich natürlich auch auf diese Weise Segen zuziehen. Es heißt in einer Beschwörung: »Es sei der Mann, den ich berühre, ein Glücklicher .... es werde auf meinen Rücken mit dem Finger eines Glücklichen gedeutet« [5]). So verstehen wir, wie das Deuten mit dem Finger sowohl bei der Verfluchung wie bei dem Gebet [6]), in welchem man mit wohlwollenden Mächten Verbindung zu erlangen wünscht, statthaben kann.

Num. 12, 14 heißt es, daß, wenn ein Vater seiner Tochter ins Gesicht spuckt, sie sieben Tage lang die Schmach trägt. Eine ähnliche Behandlungsweise wird *Deut.* 25, 9 erwähnt: Wenn jemand sich weigert, seiner Pflicht, die Witwe des verstorbenen Bruders zu heiraten, zu genügen, soll sie zu ihm gehen, ihm ins Gesicht spucken, die Sandale von seinem Fuße abziehen und sagen: »So ergeht es dem, der die Familie seines Bruders nicht aufbaut». V. 10 fügt hinzu, daß sein Geschlecht als »das Geschlecht des Sandalenlosen« gezeichnet werden soll. Dieses Abziehen der Sandale bringt man gewöhnlich mit der schon erwähnten Sitte, daß der Käufer eines Feldes vom Verkäufer eine Sandale bekommt, in Verbindung. Mit diesem Vorgang hat es jedoch nichts zu tun; es findet doch hier kein Kauf statt! Daraus, daß sie auf ihn spuckt, sowie aus V. 10 geht deutlich hervor, daß es sich hier um einen Fluch handelt. Sie macht ihn damit ehrlos. Daß das Ab-

---

1) *ZDMG* L p. 495 f.; *Nöldeke-Festschrift* p. 320 ff.; *Abh.* I p. 55 f.

2) Er wird sogar الدّعّاءة und السّبّابة genannt, *Lis.* XVIII p. 283.

3) *ubāna tarāṣu.*

4) *ḳātā tarāṣu.*

5) THOMPSON: *The devils* p. 28, 279. 283. TH. übersetzt V. 279: Es werde der Mann, den ich jetzt berühre, gesegnet. Darnach sollte der Anrufende selbst durch Berührung das Glück auf einen anderen übertragen; aber auf diese Weise würde die Stelle gänzlich aus dem Zusammenhang herausfallen.

6) GOLDZIHER in *ZDMG* L p. 495 f. Man streckt den Finger bei der *ṣalāt* aus, während man in der letzten *ḳuʿūd*-Stellung sitzt. Vgl. auch *Abh.* II p. CV f.

ziehen von Sandalen in der Tat dies bedeuten kann, ist aus der arabischen Fluchformel: »Gott lösche sein Licht und ziehe ihm die Sandalen ab!«[1]) ersichtlich. Dies soll nach dem betreffenden Schriftsteller bedeuten: »Gott mache aus ihm einen Blinden und einen Krüppel«.

Das Abziehen der Sandale bekommt vielleicht dadurch seine Bedeutung, daß es zur Ehre des Mannes gehört, wie gewöhnliche, normale Menschen gekleidet zu sein[2]). Eine Änderung der normalen Kleidung bringt den Betreffenden in den Zustand des Fluches. Das gilt auch für die Frisur. Ein Dichter nennt in einer hypothetischen Selbstverfluchung neben seinem eigenen und seines Sohnes Tod, daß seine Locken in Unordnung geraten sollen, nachdem sie gesalbt[3]) sind (*Ḥam.* 252). Als ʿĀmir für seinen erschlagenen Bruder ʿAmr b. al-Ḥaḍramī keine Sühne erhalten konnte, rief er wie ein Schutzloser um Hilfe, indem er sich entblößte, Erde auf sich streute und schrie: Weh um ʿAmr! (Hiš. 442, 8; Wāḳ. 52). Er kennzeichnet sich dadurch als einen Verfluchten, der in seinem Stamme keine Zuflucht hat. Hier kann an die Behandlung, die den Gesandten Davids von seiten des Ammoniterkönigs zuteil wurde, erinnert werden: er ließ ihnen den Bart halb abscheren und die Kleider unten halb abschneiden (2. *Sam.* 10, 4). Der Aussätzige soll seine Kleider zerreißen, seinen Bart verhüllen, die Haare ungepflegt lassen und ausrufen: Unrein! Unrein! (*Lev.* 13, 45). Dadurch gibt er zu wissen, daß er sich im Verfluchungszustande befindet, und man kann ihm entgehen. Tamar streut Asche auf ihr Haupt und zerreißt ihr Kleid, als Amnon ihre Ehre geraubt hat (2. *Sam.* 13, 19). Überhaupt pflegt der, den ein Unglück trifft, seine Kleider zu zerreißen und eventuell härenes Zeug (שַׂק) anzuziehen. So *Gen.* 37, 29; 44, 13; *Jos.* 7, 6; 2. *Sam.* 13, 31; 1. *Reg.* 21, 27; 2. *Reg.* 5, 8; 6, 30 usw. *Elephantinepap.* 1, 15. 20. Man salbt sich nicht und trinkt nicht Wein (ibd. 1, 20).

Eine besonders wirksames Mittel, jemandem zu fluchen, ist,

---

1) *Al-Mustaṭraf* II p. 699.

2) Die Sandale ist ein besonders notwendiges Kleidungstück, da sie vor der direkten Berührung mit allerlei Schmutz schützt. Eben deshalb wird die Sandale andererseits als etwas Schmutziges, Verächtliches betrachtet (vgl. YAHUDA in der *Nöldekefestschrift* und oben S. 53 Anm. 1) und muß an einem heiligen Orte abgezogen werden (*Ex.* 3, 5). Wenn bei den Abessiniern der Bund zwischen den Verwandten der Braut und des Bräutigams geschlossen wird, ziehen alle die Schuhe aus (LITTMANN: *Princeton Expedition* II p. 125).

3) Lies دِهَانٍ für رِهَانٍ, vgl. NÖLDEKE: *Delectus* p. 46, 16. Die Stirnlocken sind in besonderem Maße das Kennzeichen des freien Mannes. Den Kriegsgefangenen werden sie abgeschnitten, und der Mann schwört bei ihnen, DOZY: *Supplément* II 352 b.

daß man Staub oder Kies gegen den Betreffenden wirft, besonders gegen sein Haupt. Die Beispiele dafür sind zahlreich [1]). Als Muḥammed in Mekka die 36. Sure vorgetragen hat, wirft er Staub auf die Häupter der Ḳuraišiten. Ḥakīm b. Ḥizām war damals zugegen, aber er entging glücklich dem Verderben (W ā ḳ. 51). Als das Handgemenge bei Badr anfing, warf der Prophet Kies gegen den Feind und sprach dazu eine Verfluchung; da flohen sie, ohne sich umzusehen (H i š. 445; W ā ḳ. 58); vgl. *Sur*. 8, 17: »Nicht du warfst, als du warfst, sondern Allah warf es« [2]). Andere Beispiele sind: H i š. 277, 11; 285, 18 ff.; 326, 5 ff. (hier ruft es Blindheit hervor); 358, 17; 559, 20 ff.; 745; Ṭ a b. II 88, 6; 115, 7. ʿAmr bestreute sich mit Erde bei der oben erwähnten Gelegenheit (W ā ḳ. 52). Als die geschlagenen Flüchtlinge von Muʾta zurückkehrten, bewarfen sie die Leute mit Staub und riefen: »Ihr Flüchtlinge! Ihr seid auf dem Kriegspfade Allahs geflüchtet!« (H i š. 798, 3), und einer der Geretteten bedauert, mit den anderen »bestaubten« (*mutaġabbirīn*) zurückgelassen worden zu sein (H i š. 801, 17); das Wort »bestaubt« bedeutet hier so viel wie verflucht. Als ein Mann sich über das Jammern der Weiber um Gefallene beklagt, sagt Muḥammed, er solle Staub in ihren Mund werfen, was er aber ablehnt (H i š. 796 f.). Als Hind, die Frau Hubairas, zum Islam übergetreten ist, wünscht Hubaira sie — für den Fall, daß sie mit dem Geschlecht bricht — auf einen hohen Berg hinauf, »dessen Feuchtigkeit sich als trockener Staub gesammelt hat« (H i š. 828, 14). Auch gegen Sachen wirkt die Geste. Als der Prophet gegen eines der festen Gebäude in Ḫaibar Kies warf, wankte es und sank in die Erde (W ā ḳ. 276).

Der Beiname ʿAlīs *abū turāb* »der mit dem Staube« muß von seinen Feinden stammen [3]) und »der Verfluchte« bedeuten. Es wird eine Legende erzählt, daß er einmal auf dem Erdboden schlafend gelegen, und daß der Prophet ihn deswegen *abū turāb* genannt habe; oder man führt die Benennung darauf zurück, daß er die Gewohnheit gehabt habe, wenn er Fāṭima zürnte, Staub auf seinen Kopf zu legen anstatt zu schelten (H i š. 422, 13 f.) [4]). Aber der Name wird immer von der gegnerischen Partei als Schimpfname gebraucht, z. B. Ṭ a b. II 89, 11. Sein Anhänger, Ḥuǵr, behauptete

---

[1]) Vgl. *Reste* 250 und Goldziher in *ZDMG* XLII 587 ff. (wo die Bedeutung des Staubes teilweise anders als hier aufgefaßt ist).

[2]) Vgl. den oben aus H i š. 989, 9 zitierten Spruch.

[3]) Das wird auch von Nöldeke (*ZDMG* LII p. 29 f.) geltend gemacht. Vgl. Buhl: *Muhammeds Liv* p. 244 Anm. 2.

[4]) Eine dritte Tradition führt Nöldeke a. a. O. an.

Zijād gegenüber den a b ū t u r ā b nicht zu kennen, sondern nur abū l-Ḥasan und Ḥusain (Ṭ a b. II 129), und die Anhänger ʿAlīs werden von den Gegnern *al-turābijja* genannt (z. B. Ṭ a b. II 136, 16)[1]. — Die Unseligen beim jüngsten Gericht haben staubbedeckte, schmutzige Gesichter (*Sur.* 80, 40 f.). Wenn jemand als Blutzeuge fällt, dann wischen seine beiden Genossinnen unter den Ḥuris den Staub von seinem Gesicht und sagen: »Allah bestaube das Gesicht dessen, der dich bestaubt hat, und töte denjenigen, der dich getötet hat« (H i š. 770, 7 f.). Iblīs legt Asche auf die Gesichter der Waisen, damit die Menschen sie h a s s e n[2].

---

[1]) Später wird allerdings der Name ohne Bedenken gebraucht, sogar als ehrende Kunje, z. B. wenn Ġ a z ā l ī die vier ersten Chalifen: Abū Bakr, abū Ḥafṣ, abū ʿAmr und abū Turāb benennt (*al-ḳawāʿid al-ʿašara* in der Sammlung von Ṣ a b r ī p. 529).

[2]) Ġ a z ā l ī : *mukāšafat al-ḳulūb*, Bulaq 1300, p. 41 infra. Staub wird daher eine Bezeichnung für das Nichtswürdige, Elende. Oft ist besonders an Armut zu denken. Ṭ a r a f a sagt 4,54: رأيتُ بنى الغبراء »ich sah Elende, Arme«, und so heißt es im Ḳcrān (90, 16) »einen armen bestaubten« (ذا مَتْرَبَة), d. h. »bedürftigen« (vgl. *Lisān* I 223). Wer etwas sucht, aber nicht findet, hat nur »Staub« in die Hände bekommen (*Lisān* I 222); daher das Adj. تَرِبٌ und das Verbum تَرِبَ »arm und nichtswürdig sein«. Eine gewöhnliche Fluchformel ist sodann تَرِبَت يداه, welche der Prophet selbst ausgesprochen haben soll, dafür auch تَرِبَت يمينك, das eine Redeform wie لا أبا لك geworden ist. Als Fluch verwendet man dann auch التُّراب له (*Ham.* 579; *Lisān* VI 290) oder تُرْبًا له (*Lisān* I 222), oder بفيه التَّيْرَب والتِّرْيَب (ibd.). Diese Vereinigung eines äußerlichen und qualitativen Sinnes, die uns auch bei بعد begegnet ist, ist noch deutlicher bei einer anderen Bezeichnung für Staub: عفر. Als Muḥammed an dem Orte عَفَرَة vorüberging, veränderte er den Namen in خَضِرَة (vgl. S. 76f.). Die Formen عِفْرِيت, عُفَارِيَة, عِفْر, عِفْرِيَة (und dazu Spielformen wie نِفْرِيَة, نِفْرِيت usw.) werden als Adj. in der Bedeutung »abscheulich, häßlich, schändlich« (= خبيث) gebraucht. Man sagt امرأة عِفِرَّة »ein abscheuliches Weib«, und sagt man العِفْرِيت von einem Manne, so bezeichnet dies ihn als jemanden, der »seine Sache in schändlicher Weise durchsetzt« (*Lisān* VI 260. 263). عفريت من الجنّ, (*Sur.* 27, 39) bedeutet mithin: »Ein Schuft unter den Ǧinnen« (vgl. B a i ḍ ā w ī z. St.) Daraus hat man dann (in auch sonst üblicher Weise) einen Eigennamen gemacht. Dieselbe Rolle wie der Staub, spielt der Stein. Man sagt »einen Stein in seinen Mund«, ferner تُرْبًا له وجَنْدَلا »Staub und Stein für ihn« (*Lis.* I 222); so wird auch die Stelle im Ḥadīṯ erklärt: Das Kind gehört dem Bett, und der

Im A. T. begegnet uns ein ähnlicher Brauch. Šimʿī warf Stein und Staub gegen David, als er ihn verfluchte (2. *Sam.* 16, 13). *Num.* 5, 17 wird in das »Fluchwasser«, das die des Ehebruchs verdächtige Frau trinken muß, Staub geworfen. Der Elende, der sich wie ein Verstoßener und wie die Eule in den Ruinen fühlt, drückt seine Not mit den Worten aus, daß er »Staub als Brot ißt« (*Psalm* 102, 10). Wenn die Schlange der Verfluchung *Gen.* 3, 14 zufolge Staub essen soll, so ist das somit ein besonders starker Fluch. Als Hiob vom Unglück betroffen ist, sitzt er in der Asche (*Hiob* 2, 8). Tamar streut Asche auf das Haupt (2. *Sam.* 13, 19)[1]; ferner können Stellen wie *Jes.* 58, 5; *Jer.* 6, 26; *Jon.* 3, 6; *Thren.* 2, 16; *Esth.* 4, 1; *Dan.* 9, 3. erwähnt werden.

Bei den Assyrern wird Staub bei Beschwörungen verwendet, z. B. *Maqlu* p. 106, 64[2]). Aber der Ausdruck »Staub essen« kommt auch direkt als Bezeichnung für den Fluch vor[3]). Im Totenreich ißt man *ṭīṭ*, wie auch das Grab bei den Arabern »das staubreiche« ist[4]). Auch bei den Abessiniern lautet ein Fluch: »Iß Staub!«[5])

Wenn es heißt, daß das Gesicht mit Staub bedeckt wird, so hat das darin seinen Grund, daß es der Sitz der Ehre und deswegen auch der Schmach ist[6]). Wenn jemand seine Ehre unangetastet besitzt, ist sein Gesicht weiß; hat man die Ehre verloren, so ist das Gesicht schwarz. Das Gesicht weiß machen bedeutet deshalb jemandem seine Ehre wiedergeben, z. B. Ṭab. III 32, vgl. II 17, 20, es schwarz machen das Gegenteil. Deshalb ist eine häufig vorkommende Form der Verfluchung, jemandem zu wünschen, daß sein Gesicht schwarz

---

Hure der Stein (*Lis.* VI 290). Dann verstehen wir die Bedeutung der Steinigung, und ebenso daß »der gesteinigte Satan« dasselbe ist wie »der verfluchte« (*Sur.* 3, 31; 15, 17. 34; 16, 100; 38, 78; 81, 25). Das arabische Wort für »steinigen« bedeutetet im Äthiopischen »lästern« (s. Dillmann s. v. *ragama*).

1) Jastrow (*Journal of the Amer. Orient. Soc.* XX 1899, p. 133 ff.) verändert hier אֵפֶר in פְּאֵר־ oder liest אֲפֵר und übersetzt: »den Kopfschmuck abnehmen«, vgl. Judith 9, 1.

2) Vgl. Boissier in *Proc. of the Soc. of Bibl. Arch.* 1901, p. 114 ff.

3) So in dem unten zu besprechenden Matiʾilu-Vertrag; vgl. ferner Streck in *OLZ* 1905, 490 f.

4) So kann man wohl Hiš. 837, 1 كابى الغُبار übersetzen, in Analogie zu كابى الرماد »der viele Gäste hat« (= عظيم الرماد *Lisān* XX 78. كبا wird vom Staub gesagt, wenn er ruhig liegt und nicht wegfliegt (*Lis.* l. c.).

5) Littmann: *Publications of the Princeton Expedition* Nr. 124, 26; 360.

6) Ṭab. III 170, 13 f. Die Strafe der abtrünnigen Israeliten ist eine Beschämung ihrer Gesichter (*Jer.* 7, 19). Deshalb verhüllt der Trauernde sein Gesicht (2. *Sam.* 19, 5) ebenso wie der Verfluchte *Jer.* 14, 3, und dem zum Tode Verurteilten wird das Gesicht verhüllt (*Est.* 7, 8).

werde (Jaussen 202). »Ihre Gesichter mögen häßlich werden«, sagt der Prophet, als er bei Badr den Feind verflucht, (H i š. 445, 15) Kalaba sagt, wenn sie al-ʿArgī, der die Frauen der Ḳuraiš geschmäht hat, begegnet, wolle sie sein Gesicht schwarz machen (*Ag.* I 155, 1); dies tut sie dadurch, daß sie ihm zuruft und Steine gegen ihn wirft. ʿAntara (22, 4) kennt gewisse Leute, deren Gesichter schwarz sind wie ein Feuerherd. Die Gesichter unzüchtiger und dadurch ehrloser Frauen werden geschwärzt (H i š. 393, 20). In einem Trauergedicht über den Propheten heißt es, daß die Gesichter der Anṣāren vor Trauer über seine Person schwarz geworden sind (H i š. 1025, 7) [1]. Möglicherweise hängt dies damit zusammen, daß man den Staub als Sitz des Fluches betrachtet, so daß das »schwarze Gesicht« eigentlich das mit Erde beschmierte wäre [2]. Der Ausdruck »das Gesicht weiß machen« wäre dann davon abgeleitet.

Es liegt auf der Hand, daß eine auffallende Ähnlichkeit besteht zwischen den erwähnten Verfluchungszeremonien und den Handlungen, die bei einem T o d e s f a l l ausgeführt werden. Das Abschneiden des Bartes, das Zerreißen des Kleides, das Ritzen der Haut, Vorgänge die in *Jer.* 41, 5 [3]) als Trauersitten erwähnt werden, haben wir schon als Verfluchungszeremonien kennen gelernt. Das Zerreißen der Kleider anläßlich eines Todesfalles kommt im A. T. oft vor (1. *Sam.* 4, 12; 2. *Sam.* 1, 2. 11; *Jer.* 41, 5); man salbt sich nicht (2. *Sam.* 14, 2; *Jes.* 61, 3), schert die Haare ab (*Lev.* 21, 5; *Deut.* 14, 1; *Jes.* 15, 2; *Jer.* 7, 29; 16, 6; 41, 5; 48, 37; *Mich.* 1, 16; *Hiob* 1, 20), geht ohne Sandalen (2. *Sam.* 15, 30; *Jes.* 20, 2; vgl. *Hes.* 24, 17). Man streut Staub auf das Haupt (*Jos.* 7, 6; 1. *Sam.* 4, 12; 2. *Sam.* 1, 2; 15, 32; *Hes.* 27, 30; *Mich.* 1, 10; *Thren.* 2, 10; Hiš. 763, 6; Wāḳ. 74). Man verhüllt den Kopf (2. *Sam.* 15, 30; 19, 5); man verstümmelt seinen Körper (*Lev.* 19, 28; 21, 5; *Deut.* 14, 1; *Jer.* 16, 6; 41, 5; 47, 5; 48, 37). Alle diese Sitten erkennen wir wieder als Verfluchungsriten. Bisweilen läßt es sich sehr schwer entscheiden, ob eine derartige Handlung sich auf den Fluch oder den Tod bezieht, z. B. *Jos.* 7, 6; 1. *Reg.* 21, 29; 2. *Reg.* 6, 30. Diese innige Verbindung zwischen Fluchsitten und Todessitten kann uns nicht wundernehmen, denn wir haben gesehen, daß der Fluch in seiner äußersten Form eben der Tod ist. Die verschiedenen Versuche, die Trauersitten zu erklären, haben nur

---

[1]) Vgl. Dalman: *Palästinischer Diwān*, p. 319: Trauernde Witwen schwärzen ihre Gesichter.

[2]) Möglich wäre es auch, daß der mit dem schwarzen Gesicht urspr. der Negersklave wäre, im Gegensatz zum hellfarbigen, freien Mann.

[3]) Vgl. für die Assyrer Zimmern i. *KAT*3 p. 603.

teilweise durchgeführt werden können [1]). Die meisten Trauersitten verstehen wir, wenn wir sie als zum Fluche gehörig betrachten; denn wir haben gesehen, daß sie hier ihre natürliche Erklärung finden. Aber dann entsteht die Frage: Warum setzt sich derjenige, der einen Verwandten verloren hat, in den Fluchzustand? Vielleicht werden wir durch eine Überlieferung von ʿAbdallāh b. ʿUmar auf die rechte Spur geleitet. Er erzählt: »Der Prophet sagte: Betretet nicht diese durch Strafe gerichteten Stellen, es sei denn, daß ihr weint. Wenn ihr nicht weint, dann sollt ihr sie nicht betreten, daß euch nicht das, was sie getroffen hat, treffe« [2]). Die bestraften Orte sind solche, über welchen der Fluch weilt. Gehen sie dort hinein, so werden sie vom Fluche infiziert. Aber wer sich in einem dem Fluche entsprechenden Zustande befindet, nimmt vom Fluch keinen Schaden. Er ist gegen ihn vakziniert. Beim Todesfall ist der Fluch in der Familie zu Hause und strahlt vom Gestorbenen aus. Indem man sich selbst in den Fluchzustand versetzt, wehrt man sich gegen schädlichen Einfluß. Auf ähnliche Weise können wir dann auch einen von GOLDZIHER [3]) mitgeteilten Ritus verstehen: Der schmähende Dichter salbt bloß die eine Seite seines Haupthaares, läßt seinen Mantel schlaff herabhängen und nur einen Fuß mit der Sandale versehen. Er macht sich dadurch unzugänglich für das Schmähen des Gegners und wehrt sich gegen den Rückschlag seines eigenen Fluches. Denn, wie schon dargestellt, wer nicht normal angezogen ist, hat sich außerhalb des Normalen und dadurch in den Fluchzustand gesetzt.

---

[1]) JASTROW (*Journal of the American Orient. Soc.* XX 1899, p. 133 ff., vgl. *ZAW* XXI p. 23—29 und *ZAW* 1902 p. 117 ff.) will für einen Teil der Sitten eine ganz zufällige Veranlassung geltend machen. Das Streuen der Erde auf den Kopf käme daher, daß die Verwandten ursprünglich Erde zum Grab in einem Korb auf dem Kopf trugen, und das Trauerkleid auf der Lende wäre ihre Arbeitstracht bei dieser Gelegenheit. Er weist dafür auf die bildliche Darstellung auf der Geierstele hin. Der Gebrauch von Asche statt Erde wäre vom Feueropfer herzuleiten. Aber die Todesopfer sind nicht Feueropfer. Eigentümlich wäre es doch auch, wenn ein so allgemeiner Gebrauch eine solche zufällige, rein äußerliche Herkunft hätte. SCHWALLY (*Das Leben nach dem Tode*, Gießen 1892) sucht die Erklärung für die Sitten im Seelenkult. Auf diese Weise lassen sich natürlich die Todesopfer erklären, die anderen Sitten aber nur gekünstelt. Man muß daran festhalten, daß verschiedene Motive zugrunde liegen können. Das Verhältnis des Semiten zu dem Toten ist durch einen doppelten Gesichtspunkt bestimmt: Durch den Wunsch, die Verbindung mit ihm zu bewahren, und die Furcht, daß er schaden könne. (So auch E. AURELIUS: *Föreställningar i Israel om de döda och tillståndet efter döden*, Uppsala 1907, p. 140).

[2]) Buḫ. *k. al-ṣalāt*, nr. 53.

[3]) Siehe *Abh.* I p. 46.

V. Die hypothetische Verfluchung.

Der Fluch wirkt nicht nach so mechanischen Gesetzen, wie unsere Naturgesetze. Man kann seine Wirkung deshalb von gewissen Bedingungen abhängig machen. Diese Vorstellung scheint uns allerdings nicht mit der oben erwähnten von der absoluten Wirkung des Fluches zu harmonieren. Uns genügt aber, daß die Semiten beide Vorstellungen haben ohne einen Widerspruch zu empfinden. Die Vorstellung von der bedingten Wirkung des Fluches ist höchst wichtig; denn sie macht aus ihm ein brauchbares Hilfsmittel auf dem Gebiete des Rechtslebens, und zwar in zwei Formen, einerseits da, wo ein Verbrechen begangen ist, um die Wahrheit festzustellen, andererseits um einem künftigen Verbrechen vorzubeugen [1]. Das erste kann wieder in zweifacher Form stattfinden: Entweder weiß man, daß das Verbrechen begangen ist; man sucht dann durch den Fluch den Verbrecher zu finden. Oder man hat eine Person im Verdacht und stellt dann durch den Fluch fest, ob der Betreffende schuldig ist oder nicht.

Bei den Israeliten sprach man vor dem Altar einen Fluch gegen den unbekannten Verbrecher aus, der dann durch diesen Fluch getroffen wurde (1. *Reg.* 8, 31) [2]. Wahrscheinlich hegte man die Vorstellung, daß der so entladene Fluch sich von dem Täter auf die Zeugen und Mitschuldigen verbreite und auch sie treffe, wenn sie ihr Wissen nicht offenbarten. Doch kann diese Wirkung auch daher kommen, daß sie in der Fluchformel miterwähnt sind. Andererseits werden sie jedoch nicht so stark getroffen, daß sie nicht ebenso wie bei der Berührung von Leichen und anderer Unreinheit durch ein Sündopfer gereinigt werden könnten. (*Lev.* 5, 1) [3]. Allerdings kann dies unangenehm genug sein; man sagt vom Hehler, daß er sich selbst haßt, da er den Fluch hört, ohne (den Täter) anzuzeigen (*Prov.* 29, 24).

---

[1]) Natürlich kann es auch gebraucht werden, um etwas Erwünschtes hervorzubringen, z. B.: »Gott strafe dich, wenn du Mālik nicht ertappst« (Ṭab. III 119, 3).

[2]) Doch ist es nicht ganz sicher, ob es sich hier nicht um den zweiten der oben erwähnten Fälle handelt, da in V. 32 von Beteiligten, die vor dem Gericht erscheinen, die Rede zu sein scheint.

[3]) Dagegen gilt dies nicht vom Täter; er wird vom Fluch zentral getroffen und kann ihn nicht sühnen.

Bei den Arabern spricht man heutzutage den Fluch über denjenigen aus, der etwas von einem Kamel oder einem anderen fortgelaufenen Tier weiß, es aber verschweigt (Musil 288 f.) [1]).

Der Verdacht gegen eine bestimmte Person kann durch einen einfachen Fluch bestätigt oder aufgehoben werden. Ein Beispiel dafür erwähnt Goldziher (*Abh.* I p. 34 f.); es heißt da: »Wenn er (Dīša) seine Missetat wirklich begangen hat, so mache ihm vor seinem Auge eine Pustel, die immer weiter an ihm fresse, bis daß er ins Grab gelangt (daran stirbt).« Kurz nachher starb Dīša. — Man kann aber auch sorgfältiger vorgehen, indem man z. B. den Fluch auf irgend etwas überträgt, was die verdächtige Person essen muß. Ist der Betreffende schuldig, so wirkt der Fluch, im anderen Falle ist er wirkungslos. Dieser Vorgang ist ein Ordal, ein Gottesurteil [2]).

Ein typisches Beispiel dafür findet sich im A. T. *Num.* 5, 11 ff.: Wenn eine Ehefrau ihrem Manne des Ehebruchs verdächtig ist, soll er sie zum Priester mit einem Opfer schicken. Dieser soll sie vor Jahwe stellen; daselbst soll er ihre Haare auflösen und ihr das Opfer in die Hand geben. Er selbst soll in der Hand ein tönernes Gefäß mit Wasser halten, und in das Wasser soll er Staub vom Boden schütten. Darauf soll er zu ihr sagen, wenn sie unschuldig sei, solle ihr das Wasser nicht schaden, habe sie sich dagegen vergangen, so solle das Wasser ihren Bauch anschwellen und ihre Hüfte schwinden lassen, so daß sie zu einem Fluch in ihrem Stamme werde [3]). Die Flüche soll er aufschreiben und darnach das Geschriebene in dem Wasser, das er in dem Gefäß hat, sich auflösen lassen. Nach Darbringung des Opfers gibt er ihr das Wasser zu trinken, und jetzt zeigt sich die Wirkung: Wird sie vom Fluch getroffen, so kann sie, wie aus V. 28 hervorgeht, keine Kinder mehr gebären [4]).

Dieser ganze Ritus ist vollkommen klar. Wenn die Haare des Weibes gelöst sind, ist sie nicht mehr die freie, normale Frau, sondern in den Fluchzustand versetzt. Das Wasser im Gefäß wird mit Fluch gesättigt, teils durch den Staub, der hineingetan wird [5]), teils durch

---

1) Vgl. die ausführliche Formel, die von Landberg: *Arabica* V 159 f. mitgeteilt wird.

2) Hirzel: *Der Eid.* Leipzig 1902 will auf Grund des griechischen Materials behaupten, daß der Eid sich rein historisch aus dem Gottesurteil entwickelt hat, und findet das Zwischenglied im Eid beim Styx, der ursprünglich ein Gottesurteil mit Styxwasser gewesen sein soll.

3) Vgl. zu diesem Ausdruck S. 73 f.

4) Dasselbe liegt vermutlich auch in dem Zug, daß ihre Hüfte schwindet.

5) Es ist kein Gewicht darauf zu legen, daß es Staub vom Boden des heiligen Tempels ist (Holzinger zur Stelle). Aller Staub trägt an und für sich den Fluch in sich. Baentsch

die niedergeschriebenen Flüche, die darin aufgelöst werden [1]). Unter der festgestellten Bedingung ist nun das Wasser ein Gift, das seine Wirkung ausübt, und sie ist für den Rest ihres Lebens ein verfluchtes Weib mit einem entstellten Körper und ohne Fähigkeit, die normale Funktion des Weibes zu erfüllen (vgl. dafür 2. *Sam.* 6, 23). — Der Vorgang erscheint hier nur sehr wenig im Sinne der Jahwereligion umgebildet. Der einzige Zug, der dafür in Betracht kommen kann, ist das Opfer, das Jahwe dargebracht wird. Nicht einmal eine Anrufung Jahwes findet statt. Der Fluch wird in das Wasser hineingelegt und wirkt dort durch eigene Kraft [2]).

Die Umstände, unter welchen man den Fluch anwendet, um eine Handlung zu verhindern, sind höchst mannigfaltig. Gelegentlich des Konfliktes mit Benjamin erklärten die israelitischen Stämme: »Verflucht, wer an Benjamin eine Frau gibt« (*Jdc.* 21, 18). Saul erklärte denjenigen, der etwas äße, für verflucht (1. *Sam.* 14, 24); in ähnlicher Weise sagte Jahwe: »Verflucht der Mann, welcher Götzenbilder macht« usw. (*Deut.* 27; vgl. *Jer.* 11, 3). Im Kriege bringt man den Fluch über eine Stadt, indem man sie vollständig zerstört und einen Fluch über denjenigen ausspricht, der sie wieder aufbaut (*Jos.* 6, 26). Dasselbe tun die Assyrer. Tiglat Pilesar I (ca. 1100) zerstört eine Stadt der Ḳumani und streut darauf *ṭabtu* [3]). Er macht sodann einen Blitz (? *birḳu*) [4]) aus Kupfer, beschreibt darauf die Beute, die er gemacht hat, und ein Verbot, die Stadt wieder aufzubauen. In einem aus Ziegeln errichteten Haus stellt er den Blitz auf.

(Nowacks *Handkomm.*) meint, daß der Staub lediglich gebraucht wird, um dem Wasser einen eklen Geschmack beizubringen!

[1]) Diese Methode wird von den Zauberkünstlern vielfach angewandt, siehe z. B. Doutté: *Magie et religion* p. 228.

[2]) Vgl. zum ganzen Vorgang Rob. Smith: *Religion* p. 138 f.

[3]) *Inschrift Col.* VI p. 14 ff. in Wincklers *Keilschrifttexten.* Die Bedeutung von *ṭabtu* ist nicht festgestellt. Man übersetzt es mit »Salz«.

[4]) King: *Annals Vol.* I übers.: »memorialtablet«. Dagegen siehe Streck in *ZA*, XVIII p. 176. Er vergleicht die *Annalen Tiglat Pilesars* III, Z. 160, wo dieser sagt, er pflanze in Bīt-Istar die spitze Lanze (*mulmullu*) Ninibs auf. Streck meint, es sei eine Standarte, die das Eigentumsrecht des Königs dokumentieren solle, womit zu vergleichen wäre, daß Aššurnāṣiraplu an der Stelle, wo er den Feind besiegt hat, sein Bild errichtet (p. 63. 69. 73. 87. 99); ebenso Salmanassar II (p. 135. 141. 143. 147. 155 usw.). Aber das Charakteristische ist hier, daß die Stadt nicht mehr aufgebaut werden darf; deshalb hat Thureau-Dangin wohl eher Recht, wenn er meint, daß der Fluch dadurch dargestellt werde. (*Le glaive tournoyant* in *Rev. de l'hist. et de litterat. relig.* I 1896, 147 ff.). Vielleicht ist es nicht unberechtigt *Gen.* 3, 14 heranzuziehen. Über Abbildungen des Blitzes siehe Andrae: *Der Anu-Adad Tempel in Assur*, Tafel XXXIV, für Fluch durch den Blitz vgl. Šurpu III 16.

Wir haben hier einen Gebrauch, der dem in *Num.* 5 beschriebenen entspricht, nämlich daß der Fluch in einen Gegenstand hineingelegt wird und aus diesem heraus wirkt. Dieser Zug findet sich bei den Babyloniern und Assyrern bei der Errichtung von Grenzsteinen, *kudurru's*. Man errichtete einen *kudurru* auf seinem Grundstück. Auf ihm war der Umfang des Besitztums angegeben, und er enthielt eine Reihe von Flüchen gegen denjenigen, der ihn entfernte und dadurch die Grenze verrückte [1]). — Dieselbe Sitte ist für das A. T. in *Jes.* 19, 19 f. bezeugt, und ein ähnlicher Vorgang liegt *Gen.* 31 vor, wo Jakob und Laban einen Malstein (V. 45), oder, nach dem anderen Bericht, einen Steinhaufen (V. 46 f. 48. 51 f.) errichten, und Laban sagt (V. 51 f.): Dieser Steinhaufe und dieser Malstein (hier sind beide Quellen vereinigt) sind zwischen mir und dir. Dieser Steinhaufe ist »Zeuge«, und der Malstein ist »Zeuge«; weder darf ich über diesen Steinhaufen hinaus zu dir hinübergehen, noch darfst du über diesen Steinhaufen und diesen Malstein hinaus in böser Absicht zu mir herübergehen. — Selbstverständlich kann die Absicht nicht die sein, daß der Stein oder der Steinhaufe etwas bezeugen sollen. עֵד muß bedeuten »wirksamer Zeuge«, so wie es in der Formel gebraucht wird: »Gott ist Zeuge zwischen mir und dir« (*Gen.* 31, 50), was tatsächlich dasselbe bedeutet wie: Gott soll zwischen uns richten (V. 53). Wer unter den angegebenen Umständen den Stein überschreitet, den wird der Fluch treffen. Aber deshalb brauchen wir nicht anzunehmen, daß eine Gottheit im Stein sitzt. Es genügt dabei zu bleiben, daß ein Fluch hineingelegt ist, wie er *Num.* 5 ins Wasser gelegt wird.

Besonders reichliche Zeugnisse für den abwehrenden Gebrauch des Fluches haben wir bei den Babyloniern und Assyrern. Gebäude werden mit einer Inschrift versehen, die denjenigen, der das Haus verfallen läßt, verflucht [2]), oder noch häufiger denjenigen, der es

---

[1]) Siehe z. B. *KB* III p. 162 f.; IV p. 58 f. 62 f. 72 f. 80 ff. 90 f. 98 f.; ferner Belser in *BA* II p. 111 ff. Betreffend Abbildungen und Literatur zu diesem Thema (auch den Unterschied zwischen bab. und assyr. *kudurru*'s) s. Otto Weber: *Die Literatur der Babylonier und Assyrer*, Leipzig 1907, p. 245—47. Die vielen Flüche sind nicht kräftig genug gewesen, um zu verhindern, daß ein Teil der Steine nach Elam, wo sie später ausgegraben worden sind, fortgeschleppt wurde. — Beschwörung einer Grenze ohne Vermittelung eines solchen Gegenstandes kommt auch vor: Von König Busuraššur von Aššur und Burnaburiaš von Karduniaš heißt es, daß sie »das Gebiet beschwuren (*itmu*) und diese Grenze festsetzten« (II *Rawlinson* 65 a 6); *itmu* bedeutet: sie legten darauf einen (hypothetisch wirkenden) *mamītu*, wie es auch Z. 4 heißt: auf dieses Gebiet legten sie sich gegenseitig *mamit*, vgl. *KB* I 194 f., 4.

[2]) z. B. *KB* II 50 f.

erhält, segnet, und den, der es nicht im Stand hält, verflucht [1]). Bei allen möglichen gerichtlichen Handlungen wird eine Verfluchung gegen denjenigen, der etwas an dem Festgesetzten ändert, ausgesprochen. So bei Schenkungsurkunden [2]), bei der Ausscheidung eines Gebietes aus einer Provinz [3]), bei dem Verkauf eines Feldes [4]), wenn ein Sklave dem Tempel geschenkt wird [5]), wenn zwei Personen Gütergemeinschaft schließen [6]). Ein Testator legt den Fluch über jeden, der sein Testament verändert [7]), usw.

---

[1]) Siehe *KB* I 1ff. 44—47; II 112 f. 150 f. 258 ff. *Aššurbanipals Inschrift* X 108 ff. u. v. a.

[2]) *KB* IV 234 f. 278 f. (aus der Zeit Kyros' und Nabunā'ids).

[3]) *KB* III 170 f. (Nebukadnezar I. zugunsten des Ritti-Marduk).

[4]) Kohler u. Ungnad: *Hammurabis Gesetz* III Nr. 371. 453, vgl. 478. An diesen Stellen gibt es nur einen Fluch, keinen Eid, so daß es nicht berechtigt ist, wenn S. 223 auf Grund dieser Stellen gesagt wird: »Der Eidschwur ist ursprünglich stets ein Anrufen der Gottheit zur Bestrafung der Zuwiderhandlung: Eid ist Fluch.« — Wir werden im folgenden sehen, daß diese Behauptung jedenfalls modifiziert werden muß.

[5]) *KB* IV 154 f. (aus der Zeit Aššurbanipals).

[6]) Kohler u. Peiser: *Aus dem bab. Rechtsleben* IV p. 45.

[7]) ibd. II p. 19.

VI. Der Eid als Fluch.

Im vorhergehenden Abschnitt sind wir dem Gebrauch des Fluches als Eid schon sehr nahe gekommen. Um die hypothetische Verfluchung zum Eid werden zu lassen, genügt es, daß der Redende sie gegen sich selbst anwendet. Ein wesentlicher Unterschied vom gewöhnlichen Fluch liegt hier nicht vor; es ist dieselbe Vorstellung, die zugrunde liegt, ob nun der Fluch gegen einen anderen oder gegen den Sprecher selbst gerichtet ist. Die Semiten empfinden auch keinen Unterschied. Wir haben gesehen, daß *mamītu* im Assyrischen und אלה im Hebräischen zur Bezeichnung des Fluches und des Eides gebraucht werden, ohne daß der Übergang empfunden wird. Die Israeliten können die Spezialbezeichnung für den Eid שְׁבוּעָה auch auf die hypothetische Verfluchung anwenden: An der Stelle, wo Josua den Mann verflucht, der jemals Jericho wieder aufbauen würde, heißt es, daß er »einen Eidschwur auferlegte« (וַיַּשְׁבַּע *Jos.* 6, 26). Sauls Verfluchung desjenigen, der etwas essen würde, wird ein dem Volke auferlegter Eidschwur genannt (1. *Sam.* 14, 26. 27; vgl. *Jdc.* 21, 18). Wenn endlich die hypothetische Verfluchung über eine bestimmte Person ausgesprochen wird und diese dann אָמֵן antwortet und dadurch den Spruch zu dem ihrigen macht, so wird klar, daß die Grenze zwischen Fluch und Eid durchaus fließend ist (*Num.* 5, 22; *Deut.* 27, 15 ff.; *Neh.* 5, 13).

Auf babylonisch-assyrischem Boden haben wir mehrere Beispiele dafür, daß der Fluch bei politischen Verträgen als Eid gebraucht wird. Der älteste Fall, den man kennt, ist wohl der von dem »*die Geierstele*« berichtet: Eannatum, Fürst von Lagaš (nach Ed. Meyer ca. 2700 v. Chr.) macht den Grenzstreitigkeiten zwischen Lagaš und Gišḫu ein Ende, indem er den Bezirk Gu-edin für Lagaš und seinen Gott Ningirsu zurückgewinnt. Eannatum und die Einwohner von Gišḫu haben sich gegenseitig Eide geschworen, daß sie den Vertrag nicht verändern wollen [1]). Dies wird in der Inschrift folgendermaßen ausgedrückt: (17, 7 ff.) Wenn sie dereinst dies Wort

[1]) Thureau-Dangin: *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften*, p. 15 ff.

ändern, soll das große Netz En-lils, (bei dem) sie den Schwur ausgesprochen haben, Giš-Ḫu niederschlagen. Ich E-an-na-tum habe das große Netz der Nin-ḫar-sag über die Leute von Giš-Ḫu geworfen; ich habe ausgesprochen den Schwur; die Leute von Giš-Ḫu haben E-an-na-tum ... (Lücke) ... (18, 8 ff.). Was meine Mutter Nin-ḫar-sag anbetrifft, — »wer wird durch sein Wort, wer wird durch sein ... unter den Leuten von Giš-Ḫu an dem (gegebenen) Worte rütteln und künftig es bestreiten? Wenn [sie dieses Wort ändern], soll das große Netz der Nin-ḫar-sag, bei der sie den Schwur ausgesprochen haben, Giš-Ḫu niederschlagen«. — So weiter mit Enzu, Babbar und Ninki. Der Eid ist hier ein Fluch, der den Eidbrecher niederschlägt. Das Netz, mit welchem er verglichen wird, ist sicher ein Bild aus dem Kriege; man gebraucht es um es dem Feind überzuwerfen. Ein solches hatte Marduk, als er gegen Tiāmat kämpfte [1]). Im A. T. wird dieses Netz *Hes.* 12, 13; 17, 20 erwähnt. Eine Abbildung davon befindet sich auf der Geierstele; *mamītu* wird öfters mit diesem Netz verglichen [2]).

Aus viel späterer Zeit haben wir einen Vertrag zwischen Asarhaddon und Baʿal, dem König von Tyrus [3]). Hier wie im vorhergehenden Vertrag sollen die Götter beider Parteien den verpflichteten Teilnehmer (nl. die Tyrier) mit dem Fluch treffen, falls sie den Vertrag brechen. »Die großen Götter des Himmels und der Erde, die Götter von Assyrien und die Götter von Akkad, die Götter vom »Jenseits des Flusses« sollen euch mit einem unlösbaren Fluche verfluchen (Z. 8—9), *ilu Ba-al-sa-me-me ilu Ba-al-ma-la-gi-e ilu Ba-al-ṣa-pu-nu* soll einen ungünstigen Wind (*šaru limnu*) über eure Schiffe kommen lassen, eure Takelage sprengen« (10—11), Sturmflut soll über sie herkommen; »*ilu Mi-il-gi-šu* [4]) *ilu Ja-su-mu-nu* sollen euer Land dem [Untergang] und eure Einwohner der Gefangenschaft übergeben; aus eurem Lande .... (14—15). Die Speise in eurem Munde, das Kleid an eurem Körper, das Öl für eure Salbung mögen sie zugrunde richten (16—17). *Aštartu* [5]) möge in einer starken Schlacht euren Bogen

1) *Enuma eliš* IV 44 (siehe JENSEN *KB* VI p. 24 f.; UNGNAD bei GRESSMANN: *Altorientalische Texte*, p. 16); vgl. den Etanamythus *KB* VI p. 104 f.

2) z. B. *Cuneiform Texts* XVII Pl. 34, 14; JASTROW: *Die Religion Babyloniens und Assyriens* I p. 288; 311. Mit welchem Recht JASTROW p. 283 *ṣidanu* (*Šurpu* VII 16) mit Netz übersetzt, weiß ich nicht. Zauberer und Zauberinnen spannen ein Netz, mit dem sie die Menschen bezaubern (*Maqlu* II 152; III 162; VII 82). Andererseits will der Beschwörer den Zauberer wie mit einem Netz überwältigen (II 162).

3) WINCKLER: *Altorientalische Forschungen* II 10 ff. sowie Nachtrag ibd. p. 192 nach PEISER in *MVG*. 1898 p. 238 ff.; vgl. *KAT*3 p. 357 und 437.

4) od. Mi-il-ḳar-ti, vgl. *Nachtrag* p. 192 und ZIMMERN in *KAT*3 357 Anm. 3. Dieser (Melqart) und der folgende (Ešmun) sind speziell tyrische Götter.

5) So für Ištar; s. ZIMMERN *l. c.* Anm. 5.

zerbrechen, [zu Füßen eurer Feinde] euch sitzen lassen, ein fremder Feind soll eure Beute verteilen (18—19)« usw.

Diesen beiden Urkunden ist es eigentümlich, daß die Götter beider Parteien, auch die der zu verpflichtenden, den Fluch verbürgen. Daraus ersieht man, daß nicht nur von einem Fluch, der vom einen Teil dem anderen auferlegt wird, die Rede ist. Man ruft nur seine eigenen Götter an. Der Verpflichtete beteiligt sich also selbst daran, diese hypothetische Verfluchung auf sich zu laden, das heißt, es ist hier tatsächlich von einem Eid die Rede.

Eine dritte Urkunde ist von besonderem Interesse, weil sie uns einen Ritus bei einem politischen Vertrag mitteilt, nämlich bei dem Vertrag, welcher zwischen Aššurnirāri (ca. 755—45) und Mati'ilu von Bīt-Agusi, der in Arpad ein Reich gegründet hatte [1]), geschlossen wurde. Der Inhalt des Vertrages ist, daß Mati'ilu verpflichtet wird, dem Aššurnirāri Heerfolge zu leisten und für ihn zu opfern. Bricht er diese Verpflichtung, so wird der Fluch ihn selbst, seine Familie, seine Großen, sein Heer und sein ganzes Land treffen. Während diese Flüche ausgesprochen werden, wird ein Bock geschlachtet. Von diesem heißt es: »Dieser Bock ist von seiner Herde nicht zum Opfer heraufgebracht . . . ., sondern er ist heraufgebracht . . . ., damit Mati'ilu die von Aššurnirāri, dem König von Aššur, festgestellten Verpflichtungen (*adē*) bekräftige. Wenn Mati'ilu sich gegen die Verpflichtungen vergeht, dann soll, gleich wie dieser Bock von seiner Herde heraufgebracht ist, zu seiner Herde nicht zurückkehrt und an der Spitze seiner Herde [nicht mehr geht], Mati'ilu samt seinen Söhnen, seinen Töchtern und den Leuten seines Landes [fortgeführt werden], zu seinem Lande nicht zurückkehren, nicht an der Spitze seines Landes stehen. Dieses Haupt ist nicht das Haupt des Bockes, [es ist] das Haupt des Mati'ilu, das Haupt seiner Söhne, seiner Großen, der Leute seines Landes. Wenn Mati'ilu wider diese Verpflichtungen (*adē*) [sich vergeht], gleichwie das Haupt dieses Bockes abgeschnitten ist . . . . soll das Haupt des Mati'ilu abgeschnitten werden«. Auf dieselbe Weise wird mit *šir imittu*, d. h. der rechten Keule, fortgefahren. Es folgt eine Lücke im Text. Danach kommt eine Reihe von Flüchen: Mati'ilu und seine Untertanen sollen Sin und Adad mit Aussatz und Hungersnot schlagen, ihr Feld und Vieh sollen unfruchtbar sein, so daß sie ihre eigenen Söhne und Töchter fressen,

---

[1]) Vgl. Winckler in *KAT*3 p. 49. Die Urkunde ist von Peiser mitgeteilt, *MVG* III 1898 p. 229 ff.; vgl. Zimmern in *KAT*3 p. 597 und sein »Christusmythe« p. 43; ferner Weber: *Literatur der Bab. u. Ass.* p. 241 f.

sie sollen Staub [1]) essen und Harn trinken. — Mati'ilu soll eine Hure [2]), seine Soldaten Weiber sein. Wie eine Hure vom Mann zum Mann geht, sollen sie von einem Land ins andere geworfen werden. Schließlich werden die Götter, welche den Fluch garantieren, aufgezählt. Unter diesen sind sicher auch diejenigen des Mati'ilu gewesen, aber die Liste ist unvollständig, da der Schluß abgebrochen ist.

Für die Zeremonie des Bockschlachtens sowie die dazugehörende Erklärung gibt es Parallelen bei anderen Völkern, so bei den Griechen und Römern [3]). Besonders schlagend ist die Parallele Livius I 24: Beim Abschluß eines politischen Vertrags wird ein Schwein geschlachtet, und es heißt nun: »Wenn (das römische Volk) zuerst betrügerisch auf Staatsbeschluß den Vertrag verletzt, desselben Tages sollst du, Juppiter, das römische Volk also treffen wie ich heutigen Tages dieses Schwein treffen werde, und du sollst es um soviel stärker treffen, als du größere Kraft und Stärke besitzest.« Es besteht eine auffallende Ähnlichkeit zwischen dieser Zeremonie und der bei Beschwörungen gegen Krankheit und Besessenheit ausgeführten, z. B. *Šurpu* V-VI 60—143: »Beschwörung. Wie diese Zwiebel abgeschält und ins Feuer geworfen wird, die lodernde Flamme sie verzehrt, wie sie in ein Beet nicht mehr gepflanzt, mit Furche und Gräbchen nicht mehr umzogen wird, im Boden nicht mehr Wurzel schlägt, ihre Röhre nicht mehr wächst, das Sonnenlicht nicht mehr erblickt; wie sie auf den Tisch eines Gottes oder Königs nicht mehr kommt — so soll die Besessenheit . . . usw., die in meinem Körper, meinem Fleisch, meinen Gliedmaßen sitzt, wie diese Zwiebel abgeschält werden! Heutigen Tages verzehre sie die lodernde Flamme, die Besessenheit weiche, ich aber möge Licht schauen!« So weiter: »Wie diese Dattel abgeschnitten und ins Feuer geworfen wird....; wie diese Palmenrispe abgebrochen und ins Feuer geworfen wird«. Dasselbe ferner mit Schaffell, Ziegenfell, Wolle und Samen. Von derselben Art ist der folgende Text [4]): »Das Lamm als Ersatz für einen Menschen, das Lamm gibt er [5]) für dessen Leben, den Kopf des Lammes gibt er für den Kopf des Menschen, den Nacken

---

1) Vgl. dafür oben S. 100.

2) Also nicht nur seine männliche Ehre verlieren, sondern sogar ein ehrloses Weib werden.

3) Siehe die von KRAETZSCHMAR: *Die Bundesvorstellung* p. 44 f. und ED. MEYER: *Die Israeliten* p. 560 angeführten Beispiele. S. auch WARNECK: *Die Religion der Batak*, Leipzig 1909 (= *Religionsurkunden der Völker* IV 1) p. 40 f., 1. 5. 6. 7. 10. 11; vgl. die Legende p. 42.

4) ZIMMERN *KAT*3 p. 597; JASTROW I p. 351; UNGNAD in »*Altorientalische Texte*« p. 101.

5) Der Priester (?); vgl. ZIMMERN.

des Lammes gibt er für den Nacken des Menschen, die Brust des Lammes gibt er für die Brust des Menschen«. Was diesen Stellen zugrunde liegt, ist die Identifizierung von Analogie und Identität [1]). Diesen Gebrauch hat man in den oben erwähnten Beispielen auf das Opfer beim Eidschwur übertragen. Aber man muß mit der Möglichkeit rechnen, daß dies eine sekundäre Deutung ist, und daß es ursprünglich ein wirkliches Opfer gewesen ist (vgl. S. 95). Darauf deutet erstens, daß man ein Opfertier verwendet, zweitens die Rolle, die das *šir imittu* spielt; denn dieser Teil des Tieres hat eben beim Opfer eine besondere Bedeutung [2]).

Noch einen Vertrag zwischen Fürsten bieten uns die Keilinschriften, nämlich denjenigen, durch welchen der Ḫattikönig Subbiluliuma dem Sohne des Mitannikönigs Tušatta, Mattiuaza, seine Tochter zur Ehefrau gibt [3]). Wir befinden uns hier außerhalb der semitischen Welt, aber wie die Sprache babylonisch ist, gleicht auch die Form des Vertrages den anderen hier erwähnten. In der ersten Hälfte ist Mattiuaza, in der zweiten Subbiluliuma der Redende. Mattiuaza schwört, eine andere Frau neben der Tochter des Ḫattikönigs nicht nehmen zu wollen. Dies geschieht in der Form, daß er für den Fall eines Eidbruchs eine Reihe von Verfluchungen über sich herabruft: er selbst und diese zweite Frau, seine Familie und sein Land sollen kinderlos sein, wie Rauch werden, der gegen den Himmel emporsteigt, oder wie Wasser, das aus einem Rohr hinausströmt und nie zurückkehrt [4]), sein Thron soll umgestürzt werden, und die Götter, bei denen er den Vertrag beschwört, sollen ihn vernichten, wie sie im anderen Falle ihn und sein Land segnen sollen. Der Inhalt dieser Flüche ist somit der gewöhnliche: Der Tod und der Raub der Ehre und des Glückes.

Im A. T. geht die Verwandtschaft zwischen Fluch und Eid namentlich aus dem Gebrauch des Wortes אלה hervor (s. S. 6. 82 f.). Wir haben früher gesehen, in welchem Sinne man dieses Wort durch »Fluch« wiedergeben kann. Ferner haben wir gesehen, wie es in hypothetischer Form anderen gegenüber verwendet wird. Hier sind nun einige Stellen hervorzuheben, wo eine Person die אלה hypothe-

---

[1]) Über diese Vorstellungen in den nordafrikanischen Ausläufern der semitischen Welt siehe E. Doutté: *Magie & Religion dans l'Afrique du Nord.* Alger 1909 p. 58 ff., 450 ff.

[2]) Zimmern *KAT*3 p. 597; *Beiträge* p. 95.

[3]) Winckler in *OLZ* 1910, Sp. 295 ff. im Anschluß an *MVG* 35, 1907.

[4]) Vgl. zu diesem Vergleich *Psalm* 22, 15; 58, 8; Nr. 64 von den abessinischen Flüchen bei Littmann: *The Princeton Expedition* p. 124.

tisch gegen sich selbst richtet, wo der Begriff also so viel wie Eid bedeutet. Dies ist der Fall an einigen Stellen bei Hesekiel, die mit den aus dem assyrischen Gebiete angeführten analog sind. *Hes.* 17, 13 heißt es, daß Nebukadnezar einen von den Sprößlingen des Königsgeschlechts nahm und mit ihm eine *berīt* schloß und ihn »in einen Fluch hineinführte«[1]). Es wird Ṣidḳija vorgeworfen, daß er, indem er die *berīt* mit seinem Lehnsherrn brach, diesen Fluch mißachtet habe (V. 16. 18. 19). Es ist oben dargestellt, daß der Handschlag, den Ṣidḳija nach V. 18 Nebukadnezar gegeben hat, darauf hinweist, daß ihr Verhältnis ein Bund ist, in welchem sie zusammengebunden werden (S. 47). Es liegt also hier eine Mischung von zwei Riten vor, denen verschiedene Vorstellungen zugrunde liegen: bei dem einen die Vorstellung von etwas Bindendem, beim anderen von etwas, das schlägt. Diese Mischung ist nicht ungewöhnlich und liegt um so näher, als auch der *berīt*-Brecher dem Fluch verfällt. Sie kommt auch *Gen.* 31 vor, wo das Mahl, das gehalten wird (V. 54), und die Errichtung des Steines oder des Steinhaufens (V. 45 ff.) nach beiden verschiedenen Richtungen weisen. In gleicher Weise heißt es *Gen.* 26, 28: »Es werde eine אלה (Verfluchung, Selbstverfluchung) zwischen uns und dir, und wir schließen eine *berīt* mit dir«, aus V. 30 geht hervor, daß der Bund bei einem Mahl geschlossen wird. Das gemeinschaftliche Essen und der Fluch wirken hier nebeneinander und bieten jedes auf seine Weise die Garantie. Deshalb steht אלה bisweilen parallel mit ברית (*Deut.* 29, 11. 13. 18. 19. 20; *Hos.* 10, 4)[2]). Den Israeliten wird der Vorwurf gemacht, daß sie durch ihren Bruch der *berīt* die Selbstverfluchung gering geschätzt haben (*Hes.* 16, 59). Vermutlich ist die Rede hier von dem Bund mit Jahwe (vgl. *Deut.* 29, 11 ff.); möglich ist jedoch, daß der Bruch mit ihrem Lehnsherrn Nebukadnezar gemeint ist (vgl. Kap. 17). — Man kann dann öfters אלה ganz synonym mit שְׁבוּעָה finden (vgl. oben S. 6. 108). *Gen.* 24, 3. 9. 37 heißt es, daß Abraham seinem Sklaven einen Eid abnahm (אַשְׁבִּיעֲךָ), wenn er das ihm Befohlene erfüllt hatte, war er vom Eide (שבועה) gelöst; dies wird V. 41 damit wiedergegeben, daß er von Abrahams

---

[1]) Durch eine Veränderung der Vokale kann man lesen: »Und ging mit ihm in einen Fluch hinein« (Krätzschmar: *Bundesvorstellung* p. 32; *Komm. zur St.*; Bertholet zur St.). Aber der hypothetisch wirkende Fluch wird nur gegen den Unterliegenden, nicht gegen den Sieger gerichtet.

[2]) Man übersetzt am besten אָלוֹת שָׁוְא »ins Eitle schwören«, wie aus dem Parallelismus ersichtlich. Hosea rügt hier, daß man eitle, nicht daß man falsche Verträge schließt. שוא bed. nur Falschheit in der Bedeutung: was eitel ist, das, worauf nichts zu geben ist. Falschheit in der Bedeutung: »der Wahrheit widersprechend« heißt שֶׁקֶר.

אלה gelöst ist. In diesem Zusammenhang ist noch *Neh.* 10, 30 zu erwähnen. Eine typische Schwurformel dieser Art haben wir *Jos.* 2, 12. Rahab fordert die Kundschafter auf, ihr zu schwören, daß sie ihr Leben und das ihrer Verwandten retten wollen, und sie antworten: wir stehen mit unserem Leben für euch ein! (V. 14: נפשׁנו תחתיכם למות); die Rede, in welcher Hiob seine Unschuld beteuert (Kap. 31) ist in der Tat eine Reihe von Schwüren mit hypothetischer Selbstverfluchung; an einigen Stellen muß man den Fluch hinzudenken; sonst ist der Inhalt: Verlust des Eigentums und der Kinder (V. 8), Unfruchtbarkeit (V. 40), die Gattin soll in Sklaverei gehen (V. 19) und sein eigener Arm kraftlos werden (V. 22).

Bei den Arabern sehen wir den Fluch in charakteristischer Weise als Eid gebraucht bei der Institution, die *liʿān* genannt wird. Es heißt im Koran *Sur.* 24, 6—9: »Wenn jemand seine Frau der Unzucht beschuldigt, ohne andere Zeugen dafür zu haben als sich selbst, soll er ein vierfaches Zeugnis bei Allah ablegen, daß er wahr spricht. Und das fünfte soll sein, daß der Fluch Allahs ihn trifft, wenn er Lügen redet. Sie kann die Strafe von sich abwenden, wenn sie ein vierfaches Zeugnis bei Allah ablegt, daß er lügt. Und als das fünfte, daß der Zorn Allahs sie trifft, wenn er wahr spricht.« Diese Handlung spielt sich in der Moschee vor einem Obmann ab (Buḫ. *kitāb al-ṣalāt*, nr. 44; *Lisān* s. v. *laʿana*)[1]). Wenn die Frau in der hier vorgeschriebenen Weise geschworen hat, ist sie von ihm geschieden, und er hat keine ehelichen Rechte mehr über sie. Ist sie schwanger und gebiert, so gehört das Kind ihr und kommt nicht zum Manne, aber es wird als uneheliches Kind betrachtet. Der Mann wird nicht wegen Injurien bestraft, und die Frau nicht wegen Ehebruch, sofern sie nur ihre Formel hersagt[2]). Wir kennen diese Sitte nur als eine speziell islamische, aber man hat allen Grund anzunehmen, daß Muḥammed hier wie sonst Vorbilder hat, an die er sich hält.

In zahlreichen arabischen Schwurformeln ist der Eid deutlich eine Selbstverfluchung. So, wenn es heißt: *ḳatalanī llāhu ʾin lam aḳtulka* »Allah töte mich, wenn ich dich nicht töte« (Ṭab. III 155 f.), oder: »Meine Tochter ist vaterlos geworden und meine Schwiegertochter Witwe, und meine Locken nach der Salbung in Unordnung

---

[1]) Es wird anempfohlen, die Handlung auf dem *minbar* vor sich gehen zu lassen; das ist تغليظ بالمكان; am besten ist es im *masǵid al-ḥarām* beim *ḥaṭīm*. Vier Zeugen sollen zugegen sein. Am besten ist die Zeit nach dem Nachmittagsgottesdienst (تغليظ بالزمان); so Bāǵūrī II 169 f.

[2]) Vgl. Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes* p. 192.

geraten . . ., wenn ich gegen sie nicht kämpfe« (*Ḥam.* 252)[1]. In seiner Abneigung gegen den Tod auf dem Krankenlager sagt ʿA n - t a r a (19, 19): Ich bin ein solcher Mann, daß ich sterben will, wenn ich nicht getötet werde. Diese scheinbar sinnlose Äußerung zeigt, daß: »ich will sterben, wenn usw.« eine so gewöhnliche Schwurformel gewesen ist, daß sie gebraucht werden konnte, ohne daß an ihren Inhalt gedacht wird. Eine indirekte Selbstverfluchung ist es, wenn einer erklärt, den Teppich der Kaʿba zerreißen zu wollen, wenn es Gott ist, der Muḥammed gesandt hat (Hiš. 279, 15 f.). Denn die Folge dieses Frevels gegen das Heilige würde sein, daß er vom Fluch getroffen werden würde.

Ein Mann sagt zu seiner Frau: »Ich esse Blut, wenn ich dich nicht mit einer Nebenfrau schrecke . . .« (*Ḥam.* 813). Daß es ein Fluch ist, Blut zu essen, ist klar. Das Scholion gibt dazu verschiedene Erklärungen[2], darunter diese: »Wenn jemand getötet wird und der Verwandte statt Blutrache Kamele nimmt und ihre Milch trinkt, dann ist es, als ob er das Blut des Erschlagenen trinkt«. Diese Erklärung muß nach der bekannten Redeweise »Milch statt Blut trinken« von der Annahme von Kamelen an Stelle der Blutrache modifiziert werden. Aber auf jeden Fall ist hier vom Verlust eines Verwandten die Rede. — M a ʿ d a n b. Ǵ a w w ā s sagt: »Wenn das, was dir über mich hinterbracht worden ist, wahr ist, dann mögen mich meine Freunde tadeln und die Fingerspitzen an meinen Händen schwinden, und ich allein wickle Mundir in seine *ridā* als Leichenkleid, und ein Totschläger unter meinen Feinden treffe Ḥauṭ!« (*Ḥam.* 69). Er ruft hier den Fluch über sich herab unter der Form, daß er Krüppel wird, seine Nachkommenschaft verliert und seiner Ehre in den Augen der Freunde verlustig wird. Von derselben Art ist der folgende Eid: »Wenn dieser Mann wahr spricht, sind wir schlimmer denn die Esel«, d. h. ehrlos (Hiš. 355, 9 f.). Beispiele von derartigen Schwüren, die aus einer bedingten Selbstverfluchung bestehen, könnten in großer Zahl beigebracht werden[3].

---

[1]) Vgl. oben S. 97. Lies mit Nöldeke: *Delectus* p. 46, 16 دهان statt رهان, und (V. 17) أُناجِزْها für يناجزها.

[2]) »Blut trinkt man als Medizin, wenn man dem Tode nahe ist, oder während einer Hungersnot, indem man es vom Höcker des Kamels zapft; oder mit dem Blut ist hier Schlangenblut, d. h. Gift gemeint.«

[3]) So ist der Schwur auch N ā b i ǵ a 3, 3 gemeint, wenn es heißt: ich schwöre . . . und der Mann kann Gott nicht entrinnen. Über Flüche bei Bundesschließungen vgl. Landberg: *Arabica* V p. 159.

Eine eigentümliche Form des Gebrauchs des Fluches als Eid ist es, wenn man eine Aussage mit einer Verfluchung seiner selbst oder des Angeredeten einleitet, um seine Äußerung zu erhärten. Ein Mann sagt zu seiner Frau: »Du bist dreimal unwiderruflich von mir geschieden — ! was immer du mir sagst, ich werde dir dasselbe sagen« [1]). Die Frau ist deswegen nicht verstoßen, es handelt sich nur um einen Ausruf, dessen Sinn in der Weise ergänzt werden muß, daß der hier ausgesprochene Fluch wirkt, wenn der übrige Inhalt der Äußerung mit der Wahrheit nicht übereinstimmt. *Sur.* 74, 19. 20 heißt es: *ḳutila kaifa ḳaddara*, eig. »er werde getötet, wie er doch plante !« Eine ähnliche Ausdrucksweise haben wir Ṭ a b. III 168, 6: *ḳātalahu llāhu mā aḥsana ḏirāʿahu* »Allah bekämpfe ihn, wie schön ist sein Arm !« Die arabischen Philologen sagen, daß diese Art der Verfluchung gebraucht wird, um Verwunderung und Bewunderung (*taʿaǵǵub*) auszudrücken. B a i ḍ ā w ī will es in seinem Kommentar zur *Sur.* 74 damit erklären, daß der Neider so sagen würde, und erwähnt als Beispiel die Formel: *ḳatalahu llāhu mā ašǵaʿahu* »Allah töte ihn, wie mutig ist er !« Allein in diesem Beispiel ist es eben der Bewunderer, der es sagt; man könnte es daher als Euphemismus für übertriebenes Lob betrachten. Aber diese Erklärungen passen nicht recht an solchen Stellen, wo es sich um eine Selbstverfluchung handelt, z. B. *Aǵ.* IX 17, 13: Meine Hand schwinde ! [2]) Man muß vielmehr dabei bleiben, daß der Fluch einfach gebraucht wird, um der Äußerung mehr Kraft zu geben. In welchem Sinne das zu verstehen ist, werden wir in einem späteren Abschnitt deutlicher sehen.

In dieser Weise wird nun die Verfluchung so häufig gebraucht, daß sie schließlich lediglich zur Manier wird. Doch ist die Grenze schwer zu ziehen, denn auch bei diesem mehr lockeren Gebrauch des Fluches wird die Aussage oft eindringlicher gemacht. Der Fluch wird z. B. sehr häufig in der genannten Weise als Einleitung zu einer Aufforderung gebraucht. Man sagt *ḫalaʿa llāhu ḳalbaka* »Gott verstoße dein Herz« (Ṭ a b. III 116, 6 f.) und *ḳātalaka llāhu* »Gott bekämpfe dich« (Ṭ a b. III 162, 5). Öfters wird die Formel *lā abā laka* auf solche

---

[1]) Ṭ a b a r ī , ed. DE GOEJE, *Introductio* p. XCVII Z. 8. Die Scheidungsformel trägt den Charakter eines Fluches (vgl. den nächsten Abschnitt).

[2]) Dieselbe Verfluchung kommt *Aǵ.* X 8, 16 als reguläre hypothetische Selbstverfluchung vor: »Meine Hand schwindet an dem Tage, wo ich Ḫalid schlage und die unterstützende Lanze (eig. Eisen) ihn gegen mich verteidigt«, vgl. H i š. 830, 18; N ā b i ǵ a 5, 39; *Delectus* 34, 10; *Ḥam.* 69; *Hiob* 31, 22; *Psalm* 137, 5; MUSIL 356; ferner *Sur.* 111, 1 und die oben erwähnte Formel *taribat jadāhu.* Vgl. H i š. 230, 18 und oben S. 67 sowie GOLDZIHER: *Abh.* I 40, Anm. 8.

Weise angewandt [1]); z. B. Ṭ a b. II 123, 7: »Ihr habt keinen Vater! Geht auseinander und streitet nicht!« Der Betreffende spricht hier zu seinen Freunden, von einer eigentlichen Verfluchung kann somit keine Rede sein; vgl. H i š. 78, 18; 79, 2; *Ḥam.* 72, 6 u. a. Doch braucht man diese Formel nicht gern einem Manne gegenüber, zu dem man in einem untergeordnetem Verhältnis steht. Derselbe Mann, der die oben zitierten Worte äußerte, sagt ebendaselbst Z. 14 in einer ähnlichen Situation zu den beiden, bei denen er Zuflucht gesucht hat: *lā abā liġairika* »ein anderer als du hat keinen Vater« [2]). Diese sinnlose Äußerung zeigt deutlich, wie wenig man auf den Inhalt derartiger Flüche gegeben hat — wie bei uns. In derselben Weise gebraucht man *wailaka* und *waiḥaka* [3]), womit man sonst solche Leute anredet, die von einem Unglück getroffen sind [4]); so z. B. H i š. 807, 17; 812, 19; 955, 4.

Bei den Israeliten haben wir eine Fluchformel, die in ähnlichem Sinne gebraucht wird, nämlich das bekannte: כה יעשה אלהים וכה יוסיף; für אלהים steht יהוה 1. *Sam.* 20, 13; *Ruth* 1, 17. Im Plural kommt es 1. *Reg.* 19, 2; 20, 10 vor, sicher nicht ohne Absicht, da es dort als Aussage von Nicht-Israeliten (Isebel, bzw. Benhadad) erscheint. Es wird als Ausdruck einer starken Erregung gebraucht, bei Zorn 2. *Sam.* 3, 9; 1. *Reg.* 2, 23; bei Betrübnis 1. *Sam.* 14, 44; vgl. 2. *Reg.* 6, 31, und bedeutet ungefähr dasselbe wie »Gott strafe mich!« Wenn die zu bekräftigende Aussage negativ ist, wird sie oft mit אם, wenn positiv, mit אם לא eingeleitet. Dieses אם scheint 1. *Sam.* 3, 17 mit der Fluchformel direkt verbunden zu sein. Gewöhnlich steht letztere aber ohne syntaktische Verbindung, wie es in den oben erwähnten arabischen Formeln der Fall ist, und אם bezeichnet selbst, wie das

---

[1]) Vgl. zu diesem Ausdruck Nöldeke: *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*, p. 67.

[2]) Ebenso Ṭ a b. II 120, 9.

[3]) Auch لا أمّ لك, لا أرض لك, هوت أمّه, تربت يداك (*Lisān* I 222, der sagt, es sei ذمّ für مدح).

[4]) Deshalb sagt A l - A ṣ m a ʿ ī, daß dieser Ausdruck eine Anrufung um Erbarmung für den Betreffenden sei (*Ḥam.* 553 i. m.). Umgekehrt pflegt man mit einem Segen anzufangen, wenn man um etwas bittet; z. B. رحمك الله oder يرحمك الله (Ṭ a b. II 30, 14; 600, 2); oder أصلحك الله (II 125, 17; 37, 10 f., vgl. 39, 12); oder عفاك الله (II 31, 6). بأبي وأمّي »Ich gebe meinen Vater und Mutter für dich« (H i š. 796, 14; *Aġ.* VIII 103, 24), oder »meine Onkel auf väterlicher und mütterlicher Seite«, d. h. du bist mir lieber als sie.

arabische *in*, eine starke Verneinung[1]). Dies ist daraus ersichtlich, daß אם mit כי wechselt (*Ruth.* 1, 17; 1. *Sam.* 14, 44; 1. *Reg.* 2, 23; 19, 2) sowie mit כִּי אִם (2. *Sam.* 3, 35).

[1]) Vgl. Gesenius-Kautzsch: *Hebräische Grammatik*, 28. Aufl. § 149. Die natürlichste Erklärung dieses Gebrauches der Bedingungspartikel ist wohl die, daß sie ursprünglich ein Eid von der im nächsten Abschnitt zu behandelnden Art ist, wie z. B. *Hiob* 31. Daß ein derartiger Gebrauch auch in Jahwes Mund vorkommt, schließt dies nicht aus, u. a. weil der Ursprung auf der vom A. T. vertretenen Stufe vergessen ist (s. Ges.-Kautzsch § 149 Anm.). Über den ähnlichen Gebrauch von *kī* und *kī lā* im Assyrischen siehe Holma in *ZA* XXVIII 1913 p. 102 f. Auch im Assyrischen gibt es Beispiele von Schwüren ohne Nachsatz: »Wenn jemand etwas erfährt ohne es dem König mitzuteilen —« Behrens: *Ass.-bab. Briefe* (*Leipziger semitist. Studien* II) p. 16.

VII. Das Gelübde.

Man findet oft im Arabischen, besonders da, wo es sich um Rache und Krieg handelt, eine eigentümliche Form der Beteuerung, nämlich: »Wenn ich so und so nicht tue, werde ich mir dies oder das auferlegen.« Oder: »Ich werde mich dieser oder jener Sache enthalten, bis ich dies und das getan habe.« Insofern man gezwungen ist, sich das Genannte aufzuerlegen, hätten wir hier einen Eid, denn die Aussage wird durch eine stärkere Macht garantiert. In der Tat liegt ein solcher Fall hier vor, und Beteuerungen dieser Art werden auch in den *fiḳh*-Büchern zum Eid gerechnet. — Worin dieser übermenschliche Zwang besteht, wird man sehen, wenn man das in dieser Beteuerungsform enthaltene Gelübde etwas näher betrachtet. Wir wollen die beiden Formen, die durch die angeführten Beispiele vertreten sind, jede für sich betrachten, und zwar zuerst die zweite. Aus den zahlreichen Beispielen mögen hier einige angeführt werden. Als Imru'ulḳais die Nachricht empfängt, daß die Asaditen seinen Vater getötet haben, sagt er: »Wein und Weiber sind mir untersagt (*ḥarām*), bis ich 100 Asaditen getötet und die Stirnlocken von 100 abgeschnitten habe (*Aǵ.* VIII 68, 2). Zumail b. Ubair von den Fazāra schwur, kein Fleisch zu essen, sein Haupt nicht zu waschen und zu keiner Frau zu gehen, bevor er Ibn Dāra, der seinen Stamm geschmäht hatte, getötet hätte (*Ḥam.* 193, 12). ʿAbbās b. Mirdās schwört, daß sein Haupt und seinen Körper kein Wasser zur Waschung berühren soll, bevor er an dem Mörder seines Bruders Rache geübt habe (*Aǵ.* XIII 69, 8). Dasselbe schwört Ḥuṣain b. Ḍamḍam (Arnold: *Septem Muʿallaḳāt* p. 68, vgl. *Aǵ.* IX 149 f.). — Was diese Enthaltung von der Waschung bedeutet, ist aus anderen Stellen ersichtlich, wo beigefügt wird: von ritueller Unreinheit (*min ǵanābatin*). So schwur Zaid b. Ḥāriṯa nach dem Kampfe mit den Banū Fazāra im Wādi Ḳurā, daß Waschung von ritueller Unreinheit nicht auf sein Haupt kommen solle, bevor er gegen die Banū Fazāra eine Razzia gemacht habe (Hiš. 980, 3 f.). Nach der Schlacht bei Badr legte Abū Sufjān das Gelübde (*naḏr*) ab, daß kein Wasser auf sein Haupt kommen solle, es von ritueller Unreinheit zu waschen, ehe er nicht den Feldzug gegen Muḥammed unternommen hätte (Hiš.

543). Einer anderen Überlieferung zufolge erklärte er, sich der Weiber und der Salbung enthalten zu wollen, bis er Rache genommen hätte (W ā ḳ. 73). Der Mekkaner ʿAmr b. ʿAbd hatte beim Grabenkrieg ein *naḏr* auf sich genommen, indem er die Salbung für *ḥarām* erklärte, bis er für eine Wunde, die ihm bei Badr zugefügt worden war, Rache genommen hätte (W ā ḳ. 201). Noch heutzutage schwört der Beduine, daß er dies oder jenes nicht essen, Beilager nicht haben und im Zelt nicht schlafen wolle, bevor er Rache genommen habe (Musil 334), oder er schwört, sich nicht zu rasieren noch die Haare schneiden zu lassen noch Beilager zu haben, bevor er sich gerächt habe (Musil 365). *Psalm* 131, 1 ff. heißt es von David: »Er schwur Jahwe, gelobte dem Gewaltigen Jakobs: Ich will das Zelt meiner Wohnung nicht betreten, noch das Bett meines Lagers besteigen, ich will meinen Augen den Schlaf, meinen Augenwimpern die Ruhe nicht gönnen, bis ich eine Stätte Jahwes, Wohnstätten des Gewaltigen Jakobs gefunden habe.« — Ein Gelübde, das naturgemäß in der muslimischen Überlieferung nur selten vorkommt, läuft auf Enthaltsamkeit vom Wein hinaus. Duraid b. al-Ṣimma, von Asmā verwundet, sagt: »Meine Hand ist geschwunden! [1]) Ich will alten Wein nicht trinken, wenn der Tod den Asmā b. Zinbāʿ nicht trifft (*Aġ.* IX 17, 13). Wahriz schwur einen Eid, daß er ungemischten Wein nicht kosten wollte, bevor er Beute an Gefangenen und Vieh gemacht hätte (H i š. 44, 4). — Endlich finden sich die meisten der genannten Variationen in einer andern Überlieferung des Ausspruches des I m r u ʾ u l ḳ a i s beim Tode seines Vaters vereinigt vor. I m r u ʾ u l ḳ a i s versichert in dieser Überlieferung: daß er weder Fleisch essen, noch Wein trinken, noch sich mit Öl salben, noch ein Weib berühren, noch von seinem Haupte die rituelle Unreinheit (*ǵanāba*) abwaschen wolle, ehe er Rache genommen habe (*Aġ.* VIII 68, 17 f.). In einem Scholion *Ḥam.* 301 wird uns mitgeteilt, daß man keine Gedichte vor vollzogener Rache zu machen pflegte. Eine solche Erklärung abgeben heißt: *naḏara* [2]). Durch das *naḏr* begibt man sich in einen neuen Zustand.

---

[1]) Oder: meine Hand schwinde (شلّت يمينى); s. S. 116.

[2]) Synonym mit نذر ist نَحَب, نَحْب; eine eigentümliche Nebenbedeutung bekommt نذر, wenn a l - Š ā f i ʿ ī es in seinem *kitāb ǵirāḥ al-ʿamd* von dem bei körperlichen Verwundungen zu zahlenden Betrag gebraucht. So auch die Hiǵāzener, während die Leute von ʿIrāḳ dafür den terminus الأرش gebrauchen (*Lisān* VII, 54). Die späteren Šāfiʿīten sagen auch الأرش (vgl. Juynboll: *Handbuch* p. 298; so schon N a w a w ī : *Minhāǵ* III p. 158. 159. 160 usw.)

ROB. SMITH hat diesen Zustand als Tabuzustand bezeichnet [1]). Er heißt arabisch *iḥrām* und ist namentlich von der Rolle her, die er beim Pilgerfest zu Mekka spielt, bekannt. Zu seinen wichtigsten Kennzeichen bei diesem Fest gehört sich der Weiber und des Haarscherens zu enthalten [2]). Dazu kommt, daß man sich vom Blutvergießen fernzuhalten hat, eine Pflicht, die sonst nicht notwendig zum geweihten Zustand gehört, wie aus dessen Gebrauch im Kriege hervorgeht [3]). Man kann noch erwähnen, daß es den syrischen Pilgern untersagt war, während der Reise im Bett zu schlafen, womit WELLHAUSEN (*Reste* 122 f.) vergleicht, was Hiš. 128 erzählt: daß die Ḥums, wenn sie sich im *iḥrām* befanden, nicht mehr Zelte aus gewobenen Teppichen (*bait ša'r*), sondern nur noch Zelte aus Fellen (*bait adam*) betraten, ferner daß sie in die Steinhäuser nicht durch den gewöhnlichen Eingang hineingingen, sondern durch die Mauer in das Haus einbrachen. — In diesen Sitten erkennen wir eben die Gelübde, die man sich in Eiden der oben erwähnten Art auferlegte, wieder.

WELLHAUSEN (*Reste* 122) faßt diesen ganzen *iḥrām*-Zustand als etwas für den *nḏr* Sekundäres auf. Was beim *nḏr* die Hauptrolle spiele, sei das Opfer, das man beim Ablegen des Zustandes darzubringen pflege. »Der Ihrām ist nicht der Inhalt des Gelübdes, er ist nur ein dem Gelobenden, damit er allen Eifer an die heilige Pflicht setze, auferlegter Zwang, bestehend namentlich in gewissen beschwerlichen Abstinenzen, die nur mit der Erfüllung des Gelübdes ein Ende nehmen« [4]). Doch wird eine Betrachtung der Sachlage auf hebräischem Boden zeigen, daß der geweihte Zustand für den Begriff des *nḏr* von Hause aus wesentlich ist.

Im Hebräischen ist die spezielle Bezeichnung dafür, daß man sich einen solchen Zustand auferlegt, *issār* (*Num.* 30), doch gewöhnlich wird ein Wort derselben Wurzel wie das arabische *nḏr* angewandt, und zwar in der Form *ndr* oder *nzr*. Diese letzte Wurzel kommt im Worte נזיר vor. Der israelitische *nazīr* befindet sich dauernd in dem

---

[1]) *Religion* p. 254 ff.

[2]) ROB. SMITH fand, sicher mit Recht, das letztgenannte für den hebräischen Krieg bezeugt *Jdc.* 5, 2 (פרע). Den gleichen Gebrauch weist BEVAN für die Araber nach (s. *Reste* p. 123 Anm. 2). Als Abū Sufjān von seiner wichtigen Expedition nach Medina zurückkehrte, schnitt er bei Isāf und Nā'ila neben der Ka'ba seine Haare ab (Wāḳ. 324).

[3]) Vermutlich stammte diese Bestimmung für die Pilger ursprünglich daher, daß sie sich auf geweihtem Gebiet befanden, wo das Totschlagen naturgemäß ausgeschlossen war.

[4]) Dieselbe Betrachtung bei CONYBEARE im Artikel »vow« in der *Encyclopædia Britannica* (1911).

Zustand, in den andere für eine kürzere Zeit eintreten. Das wesentliche Kennzeichen des Naziräertums ist die Enthaltsamkeit vom Weintrinken und vom Scheren des Haares sowie von der Berührung mit allem rituell Unreinen (*Jdc.* 13, 5; 1. *Sam.* 1, 11; *Num.* 6). Daß er sich auch der Weiber hätte enthalten müssen, hören wir nicht [1]). Daß aber eine derartige Enthaltsamkeit zum geweihten Zustande gehört, ist daraus ersichtlich, daß sie für den Krieger eine Rolle spielt (1. *Sam.* 21, 6; 2. *Sam.* 11, 11); der Krieger befindet sich ja im geweihten Zustand [2]) und darf deshalb die geweihten Schaubrote essen (1. *Sam.* 21). Wir sehen also, daß der Zustand, in welchem sich der *nazīr* befindet, mit demjenigen, den man sich durch die oben erwähnten Gelübde auferlegt, identisch ist, welches wiederum zeigt, daß es zunächst der Begriff des geweihten Zustandes ist, der an die Wurzel *n<u>d</u>r* geknüpft ist. Wenn man in diesen Zustand eintritt, so geschieht es, um dadurch Kraft zu gewinnen. Simson sollte Naziräer sein, um Israel aus der Hand der Philister erretten zu können (*Jdc.* 13, 5), und seine Kräfte sind davon abhängig, daß sein Naziräertum gewahrt wird (*Jdc.* 16, 17 ff.), während beim Naziräer Samuel (1. S*am.* 1, 11) die Kräfte sich auf mehr geistigem Gebiete betätigen. Deshalb nehmen die Israeliten das Naziräat auf sich vor dem Kriege. Auch während des Kampfes konnte man es in verschiedenen besonderen Formen auf sich nehmen, um das Glück im Kampfe zu fördern (1. *Sam.* 14, 24) [3]). Wir haben allen Grund anzunehmen, daß diese Enthaltungszeremonien auch bei den Arabern die selbstverständliche Vorbereitung zum Krieg gewesen und nicht bloß aus besonderen Gelübden während des Kampfes hervorgegangen sind [4]).

Wir können also in gewisser Hinsicht das Gelübde als etwas dem Bundeseid Analoges betrachten. Wie der Bundesschließende sich dem neuen Stamm gegenüber verpflichtet und dafür den Schutz und die Gemeinschaft des Stammes erhält, so weiht sich der Gelobende dem Heiligen und empfängt dadurch Kraft. Sein Wort bindet ihn und hat den unverbrüchlichen Charakter eines Schwures. Und wie der Bundesbrecher als ein Ausgestoßener dem Fluch anheimfallen würde, so würde auch der, welcher die dem Heiligen gegenüber aufgenommene

---

1) Wie SCHWALLY: *Semitische Kriegsaltertümer* p. 62 ff. dies für Simson in Anspruch nehmen kann, ist mir nicht klar.

2) Näheres bei SCHWALLY l. c. p. 46 ff.

3) וְנִקַּמְתִּי מֵאֹיְבַי kann also regelmäßig übersetzt werden: »Damit ich Rache nehme an meinen Feinden«. Die Übersetzung: »und bis ich . . . Rache genommen habe« würde natürlicher sein, wenn die Präposition עד wiederholt wäre (vgl. jedoch *Jes.* 5, 8; GES.-KAUTZSCH § 112 w.).

4) Vgl. ROB. SMITH: *Religion* p. 255.

Verpflichtung nicht hielte, vom Fluch betroffen werden. So kann man sich eine solche Weihe auch in der Form einer hypothetischen Verfluchung auferlegen (1. *Sam.* 14, 24).

Auf dieser bindenden Kraft des Wortes beruht es, daß das Gelübde oft als Schwur betrachtet wird [1]). Die oben erwähnte Bezeichnung für das Enthaltsamkeitsgelübde אֱסָר wird wahrscheinlich mit dem Verbum אסר »binden« zusammenhängen. *Num.* 30, 3 heißt es: Wenn jemand ein G e l ü b d e tut oder einen E i d schwört, durch den er sich zu einer Enthaltung verpflichtet, so soll er sein Wort nicht brechen; und in der späteren Sprache ist נדר recht eigentlich das Wort für den promissorischen Eid geworden. Ähnlich ist der Sachverhalt bei den A r a b e r n. Wir haben in den obigen Beispielen schon gesehen, daß das Gelübde als ein Schwur betrachtet wird. Oft heißt es: N. N. *nadara* dies oder jenes; und wenn er es erledigt hat, wird gesagt: er hat seinen E i d eingelöst (*Ḥam.* 193, 13; 301, Vers 2). Wie im Hebräischen erhält *nadara* die Bedeutung: »eine unverbrüchliche Zusage abgeben« (*Ag.* IX 130, 7 ff.), oft in Beziehung zum Kampf (ʿA n t a r a 21, 84) [2]). Der Gelübdeeid kann daher mit den früher erwähnten Eidesarten zusammenfallen. Die feierliche Verpflichtung, die man sich vor dem Kampfe auferlegt, ist einerseits als eine *baiʿa* zu betrachten (siehe oben S. 58), die auch *ʿahd* genannt wird (ʿA m r : *Muʿallaḳa* 83 f.), andererseits als ein Gelübde (W ā ḳ. 120). Wer tapfer gekämpft hat, der hat »sein Gelübde erfüllt« (W ā ḳ. 120 infra), oder »seinen Eid gehalten« (*Ḥam.* 301: »Nie sah ich Leute, die ihren Eiden getreuer und im Angriff heftiger . . . waren denn wir«).

Wir sehen, wie in diesen Beispielen durch das Wort *ndr* die feierliche Aufnahme einer Verpflichtung ausgedrückt wird. Daß jedoch die alte Betrachtungsweise, nach der ein geweihter Zustand mit diesem Begriff verknüpft ist, nicht gänzlich ausgestorben ist, zeigen die am Anfang dieses Kapitels erwähnten Arten des Gelübdes. Für die spätere Zeit ist die Bedeutung des geweihten Zustandes jedoch stark zurückgetreten. Die oben zitierte Betrachtung von WELL-

---

[1]) Die Verwandtschaft zwischen Fluch und Gelübde ist u. a. daraus ersichtlich, daß die Wurzel *ndr* im A s s y r i s c h e n in der Form *nazāru* »verfluchen« bedeutet und synonym mit *arāru* und *ezēru* gebraucht wird (siehe DELITZSCH: *Hwb.* p. 457); in dieselbe Richtung weist das Verhältnis zwischen dem arabischen *iḥrām* und dem hebräischen *ḥerem*.

[2]) النّاذرين . . . دمى. Daraus ist es wohl zu verstehen, wenn نذِر ب bedeutet »wahrnehmen«; es heißt *Lisān* (VII 54): ونذِر بالشىء وبالعدوّ علِمه وحَذِره; vgl. *Ḥam.* 70, 12. 13; siehe auch SCHWALLY in *ZDMG* LII 137. Daraus entsteht dann die Bedeutung: auf der Hut sein im allgemeinen, أنذر bedeutet »warnen«, oft im Koran.

HAUSEN hat hier ihre Gültigkeit. Die Bedeutung der kraftspendenden Weihe tritt zurück; an ihre Stelle tritt der Gesichtspunkt asketischer Leistungen, mit welchen man sich quält. Man schwört, den Schatten nicht suchen zu wollen, bevor man dies oder jenes getan hat. Jaḥja b. ʿAbdallāh schwört, nicht schlafen zu wollen, bevor Ḥassan b. Muḥammed ihm gebracht werde (Ṭab. III 553, 8) [1]. Die Bedeutung solcher asketischen Leistungen liegt darin, daß sie den Gelobenden zwingen, den in der Form eines Gelübdes ausgedrückten promissorischen Schwur schleunigst zu erfüllen, denn sein Wort zwingt ihn, in dem unangenehmen Zustand zu bleiben, bis das Zugesagte ausgeführt worden ist.

Die zweite der oben erwähnten Arten des Gelübdes hatte die folgende Form: »Wenn ich so und so tue (oder nicht tue), so will ich mir dies oder das auferlegen.« Während man im vorigen Fall sofort in einen gewissen unangenehmen Zustand eintrat, der durch seinen lästigen Druck die durch das Gelübde garantierte Handlung hervorzwang, liegt das Zwingende in diesem Zusammenhang darin, daß die Unterlassung des zu Garantierenden unangenehme Folgen nach sich zieht. Das speziell eidliche Moment liegt hier wie dort darin, daß das, wozu man sich verpflichtet, derart ist, daß eine stärkere Macht im gegebenen Falle die Nichterfüllung bestrafen würde. Diese Gelübde haben oft mehr als die anderen einen äußerlichen Charakter und sind oft mehr wie eine beim Eidbruch zu bezahlende Buße zu betrachten. Der Wert des Eides hängt dann davon ab, wie peinlich die betreffende Leistung ist.

Hier sind zunächst die Fälle zu erwähnen, in welchen man etwa sagt: »Meine Kamele sind Opfertiere, falls es sich so und so verhält« (siehe FREYTAGS *Lexikon* s. v. *hadjun*). Dies Wort kann, einmal ausgesprochen, nicht gebrochen werden, denn die Kamele sind dadurch geweiht worden. Wenn der Betreffende im Falle des Eintretens der festgestellten Bedingung es ablehnen würde, die Tiere zu opfern, so würde der Fluch ihn treffen, wie er einen jeden trifft, der von der geweihten Beute nimmt (siehe S. 75 f.). Diese Weihung wird damit ein Eid von einer Stärke, die um so größer ist, als der Verlust der Kamele dem Besitzer empfindlich ist. Wo dieser Eid Bedeutung haben soll, hat er deshalb in der Regel die Form, daß man alle Kamele, die man besitzt, weiht. So z. B. *Ḥam.* 667, Vers 3: »Ich schwöre und lüge nicht — ist es nicht der Fall, so gehört alles, was ich besitze, dem Hause Allahs, indem ich es mit nackten Füßen dahin treibe.« Oder man setzt eine sehr hohe Anzahl von Opfertieren fest: Al-Muḫtār schwört bei dem

[1] Vgl. für die heutigen Verhältnisse MUSIL 365.

allmächtigen Gott usw., daß er nicht Aufruhr machen will, und wenn er es tut, soll er 1000 Opfertiere darbringen und sie bei der Türe der Kaʿba schlachten, sowie seine ganzen männlichen und weiblichen Sklaven freisprechen (Ṭab. II 600, 15 f.)[1]. Indessen ist al-Muḫtār schon von vornherein entschlossen, seinen Eid zu brechen, und ist bereit, die Unkosten zu zahlen: Der gebrochene Eid wird durch die *kaffāra* (davon später mehr) gesühnt, die Kamele werden abgegeben, die Sklaven freigelassen, und er ist frei.

Im vorletzten Beispiel ist der Eid zudem durch die asketische Leistung, daß der Gelobende die Opfertiere mit nackten Füßen treiben soll, erschwert. Derartige asketische Zusagen kommen recht häufig vor. Man erklärt, den Schatten nicht suchen, mit niemandem ein Wort reden zu wollen, wenn usw.[2].

Das Opfer wird im Laufe der Zeit immer mehr vorwiegend unter dem Gesichtspunkt betrachtet, daß man sich eines gewissen Teiles seines Eigentums beraubt. Dies erklärt uns, daß zwei Formen des Gelübdeeides, bei welchen wesentlich dieser Gesichtspunkt zugrunde liegt, sich in Analogie zum Opfer ausbilden können; das sind die Zusage, Sklaven freizulassen, und die Erklärung der Ehescheidung.

Die Freilassung von Sklaven[3] wird immerfort im Koran als besonders verdienstlich erwähnt (*Sur.* 4, 94; 5, 91; 24, 33; 58, 4; 90, 13) und wird mit Speisung und Bekleiden der Armen oder Fasten zur Sühne der Sünden (4, 94; 5, 91; 58, 4; vgl. Buḫ. II *kitāb al-ʿitḳ*, Nr. 2) gleichgestellt oder sogar vorgezogen. Wie man bei erfreulichen Erlebnissen ein Opfer leisten konnte, so kam es vor, daß man erklärte, eine gewisse Anzahl von Sklaven freilassen zu wollen. So sprach al-ʿAbbās den Sklaven, der von Ḥaǵǵāǵ zu ihm kam, frei und versprach noch 10 andere freilassen zu wollen (Wāḳ. 290). Eine Aussage, daß man einen Sklaven freilassen will, hat denselben bindenden Charakter wie die Zusage eines Opfers. Dies macht sie zum Eide brauchbar. Wie beim Opfer hängt auch hier die Stärke des Eides davon ab, wie vielen Sklaven man die Freilassung zusagt. Im obigen Beispiel verpflichtete sich al-Muḫtār, alle, die er besaß, freizulassen. Als ʿUmar b. al-Rabīʿa alt geworden war und die Zeit für passend hielt,

---

1) Ähnlich in den unten zu erwähnenden Eidesformeln bei al-ʿUmarī und Jaʿḳūbī I 505 f., 509 f.

2) Dieser Eid ist recht häufig. Innerhalb des Islam herrscht darüber Einstimmigkeit, daß man diesen Eid nicht durch Koranrezitation bricht, was ʿAbd al-Ḳādir al-Ǵīlānī als Beweis für das ḥanbalitische Dogma, daß Koranrezitation nicht menschliche Rede, sondern das Wort Gottes und wie der Koran selbst unerschaffen sei, anführt (*al-Ǵunja* I p. 60 infra).

3) Vgl. Juynboll: *Handbuch des islāmischen Gesetzes* 1910, p. 205 ff.

die Leier an den Nagel zu hängen, schwur er, daß er für jeden Vers, den er künftig machen würde, einen Sklaven freilassen wollte, was ihm einmal neun Sklaven kostete (*Aġ.* I 64, 5).

Auf gleicher Stufe wie der Eid, der sich auf Freilassung eines oder mehrerer Sklaven bezieht, steht die Beteuerung, daß man sich von seiner Frau scheiden wolle, wenn dies oder jenes nicht wahr sei, oder wenn man nicht dies oder jenes tue. So wird es sicher richtig im *Kāmil* [1]) aufgefaßt, wo es heißt, daß diese Erklärung dasselbe bedeute, wie wenn man sagte: »Ich will dies oder jenes von meinen Besitztümern abgeben, wenn ich nicht . . . .«. Die beiden Eide kommen häufig nebeneinander vor, z. B. Ṭab. III 176, 4. 7, wo al-Manṣūr zu Muḥammed b. ʿAbdallāh sagt: »Lege vor mir die Eide auf Ehescheidung und Freilassung von Sklaven ab« (*bi-l-ṭalāḳi wa-l-ʿitāḳi*). Die Formel ist entweder *ṭalaḳtu imraʾatī* oder *imraʾatī ṭāliḳun* (Ṭab. III 188, 6). Auch hier hängt natürlich die Kraft und Stärke des Eides vom Werte der betreffenden Frau für den Schwörenden ab. In Buḥturīs *Ḥamāsa* gibt es mehrere Gedichte, in welchen ein Betrüger sich rühmt, sich von seinem Kreditor durch einen Scheidungseid, der als besonders ernst aufgefaßt wurde (*jamīnu ġamsin*), befreit zu haben; allein er hätte sowieso daran gedacht, sich von ihr scheiden zu wollen [2]). Doch muß man bedenken, daß es vor allem eine pekuniäre Frage war, ob nämlich der Betreffende sich eine neue verschaffen konnte oder nicht. Eine besonders scharfe Form bekommt dieser Schwur, wenn man alle Frauen, die man hat und in Zukunft haben wird, für unwiderruflich verstoßen erklärt, wenn usw. [3]). Wenn man noch dazu alle Sklavinnen, die man hat und haben wird, für freigelassen erklärt, bedeutet es, daß man sich zum strengen Zölibat verpflichtet, ein Risiko, das für den Araber nicht ohne Wirkung sein wird. — Den neueren Reisenden zufolge wird dieser Eid heutzutage sehr viel gebraucht und als besonders bindend betrachtet [4]); *ṭallaḳa* bedeutet einerseits »seine Frau verstoßen«, andererseits »Scheidungseid schwören« (Musil 385); eine Spezialbezeichnung für den Scheidungseid ist *ṭaḳan* (Musil 240). Wenn man zu einem Lager kommt, und die Beduinen sich um

---

[1]) ed. Wright p. 270 f.; vgl. *Kinship* p. 94 f.

[2]) Nöldeke: *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber* p. 198 ff.

[3]) So in den Eiden bei al-ʿUmarī und Jaʿḳūbī ed. Houtsma p. 505 f., 509 f. Diese beiden Schwurarten sind vor dem islam. Richter nicht erlaubt. Ein Ḳāḍī, der einen solchen Eid forderte, wäre sofort abzusetzen, sagt al-Šāfiʿī (Bāǵūrī II p. 358).

[4]) Vgl., außer Burckardt, Musil und Jaussen, Lane: *Manners and customs* 3 I p. 470.

den neu angekommenen Gast drängen, um ihn zu nötigen, bei ihnen zu Gast zu sein, und jemand mit dem Scheidungseid seine Einladung verstärkt, so kehrt der Fremde bei ihm ein (JAUSSEN 59). Der Wahhābitenhäuptling Saūd wollte diesen Schwur nicht dulden und ließ jeden, der ihn schwur, prügeln; er bekämpfte ja die häufigen Ehescheidungen (BURCKARDT: *Beduinen und Wahaby* p. 421).

Zuletzt wird diese Ehescheidungsformel eine Form der Verfluchung, wie in dem S. 116 aus der Einleitung zu Ṭ a b a r ī zitierten Beispiel. So wird sie auch in den alten Gedichten aufgefaßt; sie wird dort bisweilen als Drohung der Ehefrau gegenüber verwendet, um sie zu irgend etwas zu zwingen. Z. B. *Ḥam.* 72: »Du bist verstoßen, wenn du mich nicht fragst, welch herrlicher Reiter dein Ehemann war, als er Ṣudā und Ḫaṯʿam begegnete!« So sagt ʿĀmir b. Ṭufail [1]) zu seiner Frau, und das Scholion teilt mit, daß man dies als einen Fluch betrachten könne; vgl. *Ḥam.* 139.

[1]) Der Zeitgenosse Muḥammeds, der Feind Gottes (W ā ḳ. 153 ff. 362).

VIII. Selbstbehauptung und Verderben beim Schwur.

Wir haben im Vorhergehenden die verschiedenen Erscheinungen im semitischen Vorstellungsleben, mit welchen der Eid verwandt und aus welchen er hervorgegangen ist, betrachtet. Vor allem zwei Erscheinungen liegen dem Eide zugrunde: Der Bund und der Fluch. Der erste bindet, der zweite trifft in dem Falle, daß das gegebene Wort gebrochen wird. Einiges ist aber noch unerklärt geblieben. Wie ist es zu verstehen, daß ein Opfer oder ein heiliger Ort dem Wort mehr Kraft verleiht? Dazu kommt noch, daß es Schwurarten gibt, die wir nicht aus den vorher besprochenen Vorstellungen heraus erklären können.

In den arabischen Gedichten kommt es oft vor, daß ein Dichter, oder sein Stamm durch ihn, sich rühmt, nie einen Eid zu brechen. Die Beispiele dafür sind zahlreich. Der Ṭaijite ʿĀriḳ sagt zu ʿAmr: »Wenn man uns unter eidlicher Verpflichtung ein Stück Hasenfleisch gäbe, würden wir die Verpflichtung halten«[1] (*Ḥam.* 760, Vers 3). ʿAmr b. Kulṯūm rühmt seinen Stamm, daß er am besten der Verpflichtung Genüge leiste und am sorgfältigsten einen Eid halte, der einmal abgelegt worden sei (*Muʿallaḳa* 67). Abū Duʾaib sagt: »Du sollst sagen, daß sie nie vernommen hat, daß ich die Verpflichtung gebrochen oder den Eidgenossen verletzt habe« (*Tāǵ al-ʿArūs* s. v. *ḥalafa*). Einigen Erschlagenen wird nachgerühmt, daß sie das Wort hielten, auch wenn sie etwas Unangenehmes schwuren (*makrūha*[2]) *Ḥam.* 27), ebenso wie das A. T. denjenigen rühmt, der nicht falsch schwört (*Psalm* 24, 4), der sich selbst zum Schaden schwört und es doch nicht abändert (15, 4). Diese Tugend wird in den Trauer-

[1]) Oder es bedeutet: wenn auch bei der Bundesschließung mit uns nur Hasenfleisch gegeben würde (und nicht richtiges Opferfleisch), würden wir doch die Bundesverpflichtung halten. Die Fortsetzung: »und diesen Bund hast du fest geschlossen« könnte darauf deuten, daß diese Auffassung die richtige wäre.

[2]) Sībawaihi erklärt doch على مكروهة ein wenig anders: wenn der Betreffende auch in einer unangenehmen Lage schwört, setzt er es durch (صدق). Abū l-Ḥasan hat die obige Erklärung (siehe das Scholion).

gedichten oft dem Verstorbenen nachgerühmt (z. B. H i š. 109, 16; 112, 13), wie überhaupt Treue gegen die Verpflichtung sozusagen in jedem Lobgedicht figuriert, ebenso wie umgekehrt Treubruch (*ġadr*) zu den schlimmsten Dingen gehört, deren man einen Mann beschuldigen kann (H i š. 447 supra; 516, 15; *Ḥam.* 31; 160; 211; 473; 489; 780). »Die schlechteste Charaktereigenschaft ist Treubruch gegen die Verpflichtung (*al-ġadru bi-l-ʿahdi*); der Edle unterläßt den Treubruch, wenn auch seine Speise des Abends Gemolkenes von abgezapftem Blut wird« (*Ḥam.* 645) [1]. Ein Mann schwört deshalb »den Eid eines Mannes, an dessen Brust der Tadel nicht saugt«. Ein anderer sagt: »Ich schwöre den Eid eines Mannes, der da schwört und nicht lügt [2], und in einem Eid, den ein Wahrhaftiger ausspricht, ist kein Betrug« (*Aġ.* XII, 15 infra). Kuṯaijir beschreibt jemanden als »einen Mann von wenig Eiden [3], der sparsam mit seinem Eid ist, wenn er aber unbewußt einen Eid ausspricht, so wird er gehalten« (zitiert z. B. Lane s. v. *alijja*) [4].

Hätten wir in der vorhergehenden Darstellung alle im Eide vorhandenen psychologischen Momente erschöpft, so könnten die zitierten Stellen als Zeugnisse für den Verfall des Eides erscheinen. Sie könnten bedeuten, daß der Glaube an das Wirken der übermenschlichen Kräfte, von welchen die Bedeutung des Eides abhängig ist, jetzt weniger lebenskräftig wäre. Der Dichter rühmt seinen Stamm, daß er sein Wort hält; dies ist etwas Moralisches. Aber wo die besprochenen Vorstellungen lebendig sind, könnte es aussehen, als ob nichts Moralisches oder Unmoralisches am Eide wäre. Es wird durch ihn jemandem eine drohende Gefahr auferlegt, und man hält sein Wort, um dieser Gefahr zu entgehen, aus Furcht, sich selbst einen Schaden zuzufügen. Zum Rühmen läge dann keine Veranlassung vor. Um die Bedeutung der erwähnten Stellen zu verstehen, müssen wir uns indes zweierlei klarmachen. Erstens, daß dieses Unterscheiden

1) Zur Zeit der Hungersnot zapfte man Blut aus der Halsader des Kamels, kochte und aß es.

2) Ein solcher Eid heißt يمين برّة oder يمين حق برّة (z. B. *Aġ.* IX 124, 1. 26).

3) حافظ ليمينه, was man auch »der seinen Eid hält« übersetzen könnte, vgl. unten die Behandlung von *Sur.* 5, 91. Ḥassān b. Ṯābit sagt zum Lobe der Geliebten, daß sie »nicht schnell zum Schwören ist« (H i š. 522, 9). Kaʿb b. Zuhair dagegen hat schlechte Erfahrungen gemacht: »Sie hält die Verpflichtung, auf die sie eingegangen ist, nicht besser als das Sieb das Wasser hält«. Übrigens hat man die Liebesschwüre nicht immer allzu ernst genommen (*Ḥam.* 575 letzter Vers; was es bedeuten soll, daß es für gefärbte Finger keine Eide gibt, weiß ich nicht) — hier wie anderswo (siehe Hirzel: *Der Eid* p. 62).

4) Vgl. ferner über Treue gegen den Eid Quatremère: *Les asiles* p. 323 ff.; Nöldeke: *Beiträge* p. 80; *Al-Mostaṭraf* par Rat I 617 f., 627 ff., 677, 760 f.

zwischen dem Moralischen und einem rein äußerlichen Schaden dem Semiten fremd ist. Beides gehört für ihn sehr innig zusammen. Wer von Unglück und Fluch getroffen wird, verliert dadurch auch seine Ehre, wie wir oben gesehen haben. Zweitens müssen wir uns klarmachen, daß »die Wahrheit reden« für den alten Semiten nicht dasselbe wie für uns ist. Die Wahrheit ist für uns ein abstrakter Begriff — die Übereinstimmung der Aussage mit der Tatsache — und für uns ist es eine allgemeine Pflicht, die Wahrheit zu sagen, auch mit einer abstrakten Begründung: um der Wahrheit willen, weil wir nur dadurch die Übereinstimmung mit uns selbst bewahren. Diese Betrachtung liegt dem alten Semiten gänzlich fern. Für ihn handelt es sich immer um eine bestimmte, konkrete Sache, und, was das Entscheidende ist, die Wahrheit wird nicht nur im Verhältnis zur Tatsache, sondern vor allem im Verhältnis zum Menschen betrachtet.

Es handelt sich beim Eide entweder um ein Versprechen oder um die Feststellung einer Tatsache. »Sein Versprechen halten« ist ein Ausdruck für »Macht«. Der reiche und mächtige Schejch, der vieles Gut besitzt und die Fähigkeit hat, alles zu besiegen und zu beherrschen, das Ideal des Beduinen, legt seine Macht und seine Ehre am besten dadurch an den Tag, daß er die — am liebsten große — Zusage, die er abgegeben hat, hält. Niemand hält seine Zusage so wie Allah (*Sur.* 9, 112). Das heißt nicht, daß er sich für jeden Fall durch sein Wort gebunden fühlt — was Allah eben nicht tut, wovon u. a. der Anfang eben derselben Sure ein schlagendes Zeugnis abgibt; aber es bedeutet, daß Allah so groß ist, daß er die Fähigkeit besitzt, den in der Zusage ausgesprochenen Willen durchzusetzen. Daher kommt es, daß ein Stamm sich so oft seines *wafā'*, der Erfüllung der eingegangenen Verpflichtung, rühmt, und diese Form der Wahrheit ist es, welche die größte Rolle spielt, auch in den Ermahnungen des Koran [1]).

Dies Verhältnis zwischen Wahrheit und Stärke ist von sehr inniger Art. Der Begriff der Wahrheit bezieht sich nicht lediglich auf den guten Willen und die Aufrichtigkeit des Redenden. Die Wahrheit erstreckt sich auch auf die Zukunft und die äußere Durchsetzung. Eine Sache ist nur wahr, wenn sie durchgeführt wird. Wahr ist, was sich bewährt.

Wir verstehen dies am besten da, wo es sich um Versprechungen handelt, aber genau dasselbe hat seine Gültigkeit, wenn es sich darum

---

[1]) Die Sache kann auch von einem anderen Gesichtspunkt aus betrachtet werden, nämlich vom Standpunkt dessen, dem die Zusage gegeben ist. Er hat durch die Zusage Ansprüche an den Versprechenden. Die Rücksicht auf ihn gebietet daher, daß man sein Versprechen hält. Dieser Gesichtspunkt ist im Koran vorherrschend. Vgl. umgekehrt die *taḳijja Sur.* 3, 27.

handelt, eine Tatsache festzustellen. Wir müssen hier bedenken, daß es sich immer um konkrete Fälle handelt, in denen ein Interesse mitspielt. Zwei Stämme oder Geschlechter streiten sich darüber, ob ein Mitglied des einen von einem Mitglied des anderen getötet sei, so daß der erste Stamm von dem anderen Blutrache fordern könnte. Auch hier ist die Wahrheit nicht etwas Abstraktes; sie wird im Verhältnis zum Menschen betrachtet. Wahr sprechen heißt hier recht haben. Aber recht haben heißt seine Sache durchsetzen können. Der Arme und Schwache soll deshalb nicht Prozeß mit dem Starken führen. Der letztere wird seine Sache durchsetzen können. Ein Mensch kann Gott gegenüber nicht Recht bekommen, obwohl er es nach menschlichem Maßstab haben sollte, denn Gott ist stärker, ihm gegenüber hat niemand recht (*Hiob* 9, 2; 42, 1; *Psalm* 143, 2). Er ist nicht ein Mensch, der lügen könnte; wenn er etwas gesprochen hat, setzt er es durch (*Num.* 23, 19; vgl. *Psalm* 119, 106).

Diese Einheit von Wahrheit und Stärke findet ihren Ausdruck in der Sprache, am deutlichsten auch in der Wurzel *ṣdḳ* [1]). Dieser Stamm bedeutet im Hebräischen als Verbum im Ḳal: »sein, wie man sein soll« (*Hiob* 4, 17; 15, 14; 22, 3; *Psalm* 143,2 u.a.), »recht haben«, »dieses feststellen und durchsetzen, so daß es anerkannt wird« (*Jes.* 43, 9.26; *Hiob* 11,2; 40,8) sowie »seinen Widersacher besiegen« (*Jes.* 45,25). Dieselben Nüancen zwischen Wahrheit, Recht, Sieg und Macht lassen sich für die anderen Verbalformen und die abgeleiteten Substantive feststellen. Ebenso bedeutet das arabische *ṣadaḳa* sowohl »wahr reden«, wenn man eine Tatsache berichtet (z. B. Hiš. 244, 12) wie »seine Sache durchsetzen« (Sībawaihi *Ḥam.* 27), also eben: was sich bewährt, was die Kraft hat, sich zu behaupten [2]). Der alte Semit hat keine Bezeichnung für die abstrakte Wahrheit, weil der Begriff nicht für ihn existiert. Auch die Wurzel אמן bedeutet: »Was die Kraft hat, sich durchzusetzen«. Was Jahwe tut, ist אמונה, er hat die Erde befestigt, so daß sie steht (*Psalm* 119, 90). Das Wort »Amen« bedeutet im *A. T.* nie, daß man eine erledigte Tatsache bestätigt (was es an und für sich auch könnte), sondern bekräftigt überall das Eintreffen einer Tatsache, die sich erst in der Zukunft durchsetzen wird (*Num.* 5, 22; *Deut.* 27, 14ff.; 1. *Reg.* 1, 36 usw.). Ob man sagt, daß ein Mann in sich Kraft besitzt, oder daß er Wahrheit besitzt, ist deshalb

1) Vgl. KAUTZSCH: *Über die Derivate des Stammes ṣdḳ im alttestl. Sprachgebrauch* 1881.

2) Daher auch: »sein wie man sein soll«, sowohl von einem Kleid wie von einem Menschen (*Ḥam.* 41). Von Menschen bedeutet es dasselbe wie »edel« (*Ḥam.* 41 Schol. zu V. 1; 155), von Lanzen »stark und hart«, von Datteln »weich«, vom Krieger in der Schlacht »gewaltsam« (*Ḥam.* 227).

beinahe dasselbe. Das eine ohne das andere kann man nicht haben. Daher sagt Ṭ a r a f a (1, 7): »Mit Wahrheit befaßt sich der Kraftvolle, Zuversichtliche, mit der Lüge befaßt sich der Niedrige, Erfolglose«[1]).

Diese Auffassung der Wahrheit ist wichtig für unser Verständnis des Eides. Wenn die Wahrheit das ist, was sich bewährt, durchsetzt, dann kann es auch Stufen in der Wahrheit geben. Wenn ein Mann, der größere Kraft hat, seine Sache besser durchführen kann als ein anderer, dann hat er mehr Recht, spricht w a h r e r. Was dies für den Eid bedeutet, können wir aus *Sur.* 5, 105 f. ersehen, wo der Prophet verordnet, daß, wenn ein Mann in der Ferne stirbt, und zwei Leute bezeugen, daß er dies oder jenes testiert, sie nach dem Nachmittagsgebet auf ihre Aussage schwören müssen. Aber die Verwandten des Verstorbenen können das vereiteln, wenn sie, die also nicht dabeigewesen sind, schwören, daß sie mehr Recht haben. — Die Veranlassung für diese Offenbarung soll nach Ibn ʿAbbās die folgende gewesen sein: Ein Sahmit zog aus mit Tamīm al-Dārī und ʿAdī b. Baddā. Der Sahmit stirbt in einem Lande, wo kein Muslim zugegen ist (also niemand, dessen Zeugnis Gültigkeit hat). Als die beiden Reisegefährten seinen Nachlaß zurückbringen, vermißt man einen silbernen Becher mit eingelegtem Gold. Der Prophet läßt die beiden einen Eid schwören (daß sie sich ihn nicht angeeignet hätten). Aber kurz nachher wird der Becher in Mekka gefunden, und der Inhaber behauptet, ihn von Tamīm und ʿAdī gekauft zu haben. Darauf schwören zwei von den Leuten, die den Becher beanspruchen: Unser Zeugnis ist wahrer (*aḥaḳḳu*) als das ihrige[2]) (B u ḫ. *kitāb al-waṣājā, bāb* 34). — Die beiden Männer legen hier den Eid ab wegen einer Sache, deren Zeugen sie nicht selbst gewesen sind. Der Eid ist eine Stärkeprobe zwischen den beiden Parteien.

Wenn der Eid die Aussprache eines starken Wortes ist, dann muß ein Mann seine ganze Kraft dabei einsetzen. Es gilt nicht, das an und für sich Richtige an den Tag zu bringen, sondern seine Sache durchzusetzen. Wie der Einzelne wahrer spricht, wenn er seine Macht potenziert, so wird seine Sache dadurch wahrer, daß er sie mit Unterstützung anderer behauptet. Der einzelne ist bei den Arabern nichts an und für sich, sondern nur in Verbindung mit seinem Stamm. Mit ihm ist er solidarisch und in ihm hat er seine Kraft. Wenn es sich

---

[1]) اللبيب ist »wer in sich Substanz hat«; eine Var. liest الكريم. الأخيب ist der Elende, der nicht die Kraft und das Glück hat, sein Vorhaben durchsetzen zu können.

[2]) Vgl. *Reste* p. 189.

um größere Sachen handelt, muß deshalb der Stamm für den einzelnen schwören. Seine Schuld ist des Stammes Schuld, und andererseits wird sein Wort kräftiger dadurch, daß der ganze Stamm es ausspricht. Dies ist das Prinzip in der arabischen *ḳasāma*. Die einzelnen Mitglieder brauchen gar nichts von dem Vorgang, in bezug auf den sie schwören, zu wissen (siehe unten), aber sie müssen mit ihrem Wort das des einzelnen unterstützen und es dadurch stärker machen. Wenn ein Stammgenosse mit seinem Eid etwas zugesagt hat, wird der Stamm es auch durchsetzen. Der sterbende Ǵuwaij schwur, daß sein Stamm für ihn 50 andere töten würde, was sich auch erfüllte (*Ḥam.* 441 f.). Ähnlich ist es bei den Abessiniern[1]) in ihrem Stammeseid (*wĕrĕd*). 50 Männer und 5 Weiber, Verwandte des Verklagten, müssen auf der Ruine eines Heiligtums schwören. Der Ankläger fragt: Wenn ihr so und so getan habt, sollt ihr dann Asche werden? usw., nicht: wenn N. N. so und so getan hat. Stärker kann ihre Solidarität nicht ausgedrückt werden[2]).

Die Betrachtung des Wahrheitsbegriffes der Semiten hat uns gelehrt, warum der Araber sich so gern rühmt, daß er seine Eide hält. Aber wie wir dadurch zugleich das Prinzip des Stammeseides verstehen, so werden uns auch andere Erscheinungen jetzt klar werden. Es ist nämlich nicht nur das Prahlen damit, daß man seinen Eid hält, was auf eine andere Auffassung des Eides hindeutet, als die bisher festgestellte. — Wir haben gesehen, daß in den assyrischen Eidschwüren oft eine Reihe von Göttern aufgezählt werden, die im gegebenen Falle den Schwörenden treffen sollen. Wenn aber der Araber bei seinen Vätern schwört, kann der Sinn nicht sein, daß er für den Fall des Eidbruches die Strafe dieser auf sich herabruft. Nur in der ersten Zeit nach der Bestattung wirken verstorbene Verwandte gefährlich. Die Ahnen gehören zum Geschlecht und stehen auf seiner Seite. Die Betrachtung ist hier eine andere. Der Araber befindet sich auf der Höhe seines Selbstbewußtseins, wenn er sich in Gemeinschaft mit den Ahnen weiß. Dann fühlt er seine ganze Ehre und Stärke potenziert, denn sie vertreten und sind das, was das Leben des Stammes trägt, und damit die Grundlage, auf der seine ganze Existenz ruht. Dies müssen wir nun

---

[1]) Littmann: *Princeton Expedition* Nr. 94.

[2]) Vgl. Munzinger: *Ostafrikanische Studien* 1864 p. 499 f., wo das ganze Dorf den der Blutschuld Angeklagten zum Schwören begleitet. Der Beweis der Richtigkeit ihres Eides liegt dann darin, daß sie im Gebiet des Gegners ohne Wanken ihren Standpunkt behaupten und durchsetzen. Demgemäß galt bei den Alten (vor dem Islam) auch der Klägereid (siehe p. 234, 480).

mit dem, was vorher vom Wahrheitsbegriff gesagt wurde, in Zusammenhang bringen. Je größere Stärke ein Mann sich geben kann, desto wahrer spricht er. Dadurch, daß der Schwörende seine Ahnen herbeiruft, potenziert er sich auf eine andere Stufe hinauf, auf der seine Worte mehr Gewicht haben, als wenn er wie ein gemeiner Sterblicher spricht. In Verbindung mit den Vätern erhält er im stärksten Maße die Kraft, welche er im Stamm besitzt.

Hier stehen wir also bei einer neuen Auffassung des Eides neben den schon dargestellten: seiner Auffassung als einer kräftigen, potenzierten Aussage, die eben, weil sie kräftiger ist, wahrer ist als das gewöhnliche Wort[1]). So verstehen wir eine Erscheinung, die sich von den früher behandelten Auffassungen des Eides aus schwieriger erklären läßt, nämlich die Ekstase, die bisweilen bei der Eidesablegung vorkommt[2]). Durch diesen Eid schraubt der Schwörende sich dazu hinauf, Worte zu sprechen, die eigentlich übermenschlich sind. Er setzt die gesamten Werte, die er im Leben besitzt, für dieses Wort ein, aber dadurch setzt er sie zugleich aufs Spiel. Dies ist die Kehrseite der Sache, die seinen Worten ein besonderes Gewicht verleiht. Dahinter lauert der Fluch, und zwar in seiner alleräußersten Form. In einem der vorhergehenden Abschnitte sahen wir den Fluch als Eid gebraucht, indem er den Schwörenden mit diesem oder jenem Schaden, eventuell auch dem Tod, im gegebenen Falle treffen wird. Aber hier ist nur vom Fluche in der absoluten Form die Rede: der vollständige Verlust

---

[1]) Vgl. S. 116 f. Für die arabischen Philologen ist der Eid eben eine starke Bekräftigung, obwohl er unter Beeinflussung des Islam die Absolutheit verloren hat. Die hypothetische Selbstverfluchung wird deshalb nicht als ein richtiger Eid anerkannt; denn in einer starken Bekräftigung kann keine Bedingung gestellt sein. Und doch, heißt es, hat sie den Charakter eines Eides. Die ausgesprochene Verfluchung hebt die Bedingung auf. »Wenn das, was du von mir gehört hast, wahr ist, dann verfluche mich usw.«, ist in der Tat dasselbe wie: »Was du von mir gehört hast, ist wahrhaftig nicht wahr« (Tibrīzī's Scholion zu *Ḥam.* 69, Vers 1).

[2]) Ich kenne keine klassische Beweisstelle dafür, aber neuere Reisende berichten davon (LANDBERG: *Arabica* V 141 f.; MUSIL 338 f.; JAUSSEN 188 f.). LANDBERG erzählt von Gesang und Gewehrsalven, die die Gemüter besonders aufregen. Diese Verbindung zwischen Eid und Ekstase bestätigt sich für die Abessinier. Der feierliche Stammeseid heißt *wĕrĕd*, das entsprechende Verbum *wōrōt* (LITTMANN *Princeton Exped.* p. 91, 26; 174). Aber nach DILLMANN (*Lexikon* Sp. 902) ist *täwärädä* und *täwārädä* der Ausdruck für die Ekstase der »falschen« Propheten. Nach Prof. E. LITTMANN wird *täwārädā* bei den heutigen Abessiniern nur von dem promissorischen Eid vor dem Richter gebraucht. »Von den Helden wird manchmal gesungen, daß sie alles einsetzen, wenn sie *lĕtwärädō*; man wettet vor dem Richter, daß man einen Prozeß gewinnt, und setzt so und so viel ein; verliert man, so muß man das Doppelte zahlen. Dabei werden die Leute oft sehr wild und unbändig« (briefliche Mitteilung).

alles dessen, was das Leben des Betreffenden trägt [1]). Dieser Eid ist deshalb der schrecklichste von allen.

Es ist nicht leicht, in jedem Falle eine Schwurzeremonie zu analysieren und nachzuweisen, ob diese oder jene Vorstellung im Vordergrund steht; dafür fehlt uns in der Regel das Material. Aber wie wir bereits gesehen haben, daß die verschiedenen Vorstellungen des Bundeseides und des Flucheides zusammengehen, so vereinigt sich auch die hier auseinandergesetzte Auffassung mit den anderen. Sowohl beim Bund wie im Fluch und dem damit zusammenhängenden Eid spricht man ein starkes Wort, und wir haben gesehen, daß man es durch Opfer oder andere Zeremonien noch verstärkt. Umgekehrt haben wir hier gesehen, wie der Fluch hinter dem starken Wort steht und denjenigen bedroht, der es nicht durchsetzen kann. Es findet dann eine Wechselwirkung zwischen dem Fluch und dem starken Wort statt: durch das Aussprechen eines Fluches macht man sein Wort stärker (vgl. oben S. 116f.) [2]). Aber wie es Eide gibt, in welchen der Bundesgedanke im Vordergrund steht, andere, in welchen zunächst ein Fluch gesprochen wird, so gibt es auch Schwüre, die vor allem nach der hier dargestellten Auffassung zu verstehen sind.

Nach dem Vorhergehenden haben wir diese Eidesart in charakteristischer Form im Schwur bei den Vätern. Das ist dasselbe in potenzierter Form wie ein Eid beim Geschlecht oder Stamm. Dieser Eid kann folgende Fassung haben: »Ich gehöre nicht demjenigen, auf den meine Herkunft zurückgeführt wird (meinen Ahnherrn), wenn« usw. (*Ḥam.* 650, Vers 2), oder: »Ich habe keine Mutter, wenn es sich so verhält, und auch keinen Vater« (*Ḥam.* 421, 7 f.); oder der Vater wird mit der Schwurpartikel *wa* eingeführt: *wa'abī*, *wa'abīka* (z. B. Hiš. 10, 15; 11, 13) [3]), *wa'abīhi* oder *la'amru abīka* (*Ḥam.* 338, Vers 4; ʿAntara: *Muʿallaḳa* 10). Dieselbe Bedeutung hat wahrscheinlich *waǵaddika*, »bei deinem Großvater« oder »bei deinem Ahnherrn« [4]) (z. B. Ṭarafa 4, 56. 72; Ṭab. II 110, 1). Man schwört

[1]) Insofern der Eid eine Beziehung zur Gottheit hat, wird deren Stellung verschieden, je nachdem der Eid auf diese Weise oder wie im Abschnitt VI aufgefaßt wird. Hier ist es die Gottheit als Trägerin des Lebens des Betreffenden, von der man sich lossagt; dort ist sie die Macht, die Böses über den Meineidigen bringt. Der Unterschied zwischen der Stellung des Gottes in den beiden Eidesformeln schwindet aber, wenn seine Macht so allumfassend ist, daß er es ist, der auch im gegebenen Falle die Exekution ausübt.

[2]) Vgl. al-Aʿlam in Landberg: *Primeurs arabes* I p. 9.

[3]) Von einem Vater zum Sohne gesagt bei Goldziher: *Muʿammarūn* (*Abh.* II p. 63, letzte Hälfte).

[4]) Bekanntlich kann es auch »bei deinem Glück« übersetzt werden, was Wellhausen (*Reste* 185 Anm. 2) vorzieht. Nöldeke übersetzt in seinen *Beiträgen* 187 »bei deinem Großvater«, aber gibt dies später auf (*ZDMG* XLI 723). Goldziher hält daran

bei dem Grab seines Ahnherrn [1]). So schwört Kulaib aus Taġlib Wā'il *wa'anṣābi wā'ilin* »bei den Grabsteinen von Wā'il« (*Ḥam.* 421 i. m.). Denselben Eid schwören Ǵassās von Bakr Wā'il (ibd. Z. 11 v. u.) und dessen Vater (*Ḥam.* 423, 1. 4). Wenn Ǵassās *Ḥam.* 422, 9 v. u. *wa'anṣābi ijālin* sagt, so ist Ijāl vermutlich eine Nebenform von Wā'il [2]). Die Bedeutung des Eides bei den Vätern ist u. a. daraus ersichtlich, daß der Islam ihn verpönt; der Prophet tadelte einmal ʿUmar, als er ihn gebrauchte. Nichtsdestoweniger kommt er oft vor [3]).

In ähnlicher Weise schwört man bei seinem Stamme in dem Eide beim Kriegsruf des Stammes (siehe hierüber Goldziher: *Studien* I 61; Rob. Smith: *Kinship* 44 Anm.), oder direkt »bei der Verwandtschaft« (*Ḥam.* 254 i. m. *bi-l-raḥmi* [4]). Daß dieser Schwur sehr gewöhnlich gewesen ist, geht aus *Sur.* 4, 1 hervor.

In diesem Zusammenhang sind die Fälle zu erwähnen, wo man bei sich selbst oder seinem Leben schwört. Man sagt *binafsī* und *bi-ḥajātī* (so *Aǵ.* XIV 111, 4 v. u.), aber noch häufiger *laʿamrī* (Zuhair: *Muʿallaḳa* 34), *laʿamruka* (ibd. 42), oder *ʿamraki* (Goldziher: *Muʿammarūn* p. 63) [5]). An einigen Stellen kommt es vor mit einem Zusatz, welcher zeigt, daß der Schwur den hier angegebenen Charakter trägt, nämlich »und mein Leben ist nicht etwas Unbedeutendes« (*Ḥam.* 643, Z. 1 v. u.; 646; Nābiġa 17, 16). Der Schwur bei der Ehre und bei den die Ehre vertretenden Stirnlocken (s. S. 67) hat wesentlich denselben Sinn, und noch deutlicher führt in die angegebene Richtung der Schwur »bei meiner Kraft« (*bi-ʿizzī*, siehe Lane s. v.). —

fest (*Studien* I p. 229). Noch heutzutage wird diese Formel gebraucht (*wa ǵiddi*) und wird als Eid bei den Ahnen aufgefaßt (Musil II [1] 34). Übrigens wird der alte Araber bei diesem Eide beide Bedeutungen empfunden haben. Sein Glück und seine Ahnen gehören zusammen, es ist nicht Willkür, daß es für beide Begriffe ein Wort gibt. Wenn er bei den Ahnen geschworen hat, hat er auch bei seinem Glück geschworen.

[1]) Vgl. Goldziher: *Studien* I p. 239.

[2]) und nicht der Name eines uns unbekannten Gottes, wie es in der Note bei Nöldeke: *Delectus* p. 40 angenommen wird.

[3]) So z. B. Hiš. 793, 7 im Munde des ʿAbdallāh b. Rawāḥa, obwohl er eben für das Heil seiner Seele so besorgt gewesen ist. Sogar im Munde des Propheten kommt dieser Schwur vor. Er sagte einmal أفلح وأبيه, habe damit aber keinen Eid bezweckt (Muslim-Nawawī IV p. 99). Nach Ibn Ḥaǵar wäre diese Tradition verwerflich oder es läge ein Schreibfehler von والله vor. Dagegen soll Abū Bakr bei zwei Gelegenheiten diesen verpönten Schwur ausgesprochen haben (Ḳastallānī IX 413 f.).

[4]) Auch mit قربة, z. B. in einem Var. zu Ṭarafa 4, 72: وقربة ذى الكربى (s. Seligsohn: *Le Diwan de Ṭarafa Ibn al-ʿAbd al-Bakrī*, Paris 1901, p. 104).

[5]) Siehe zu diesen Formeln S. 17 f. Eine Vereinigung des Eides bei sich selbst und des Eides beim Geschlecht hat man in einer Formel wie dieser: »Sie gehören dir, (so wahr) ich bin der Sohn von Hind« (Ṭab. II 69, 7).

In diesen Formeln ist die positive Form das Charakteristische. Man hebt dasjenige hervor, worin man seine Existenz fühlt, und das man deswegen nicht verlieren kann, ohne zugrunde zu gehen. Die Form kann sich auch mehr dem gewöhnlichen Flucheid nähern, z. B. *Ḥam.* 67: »Ich lasse meinen Reichtum [1]) und wende mich ab von den Edlen und begegne meinen Gästen mit verdrießlichem Gesicht« (wenn ich Ibn Ḥarb nicht angreife). Im Kommentar heißt es (p. 68), daß dies ein besonders vornehmer Eid sei. Der Schwörende setzt nämlich hier alles, was seinem Leben Wert gibt, aufs Spiel.

Die Stellung, die für den alten Araber der Stamm und die Väter einnehmen, nimmt für den Muhammedaner die Religion in Anspruch. »Der Islam ist mein Vater, ich habe keinen anderen Vater,« heißt es [2]). Parallel mit dem Eide bei den Vätern ist deshalb hier der Eid b e i d e r R e l i g i o n. Man sagt *wadīnī* (*Aġ.* XII 124, 11; *Mufaṣṣal* 164: *bidīnika*) oder wie Muḥammed einmal sagte: »Möge mir Gott nicht helfen, wenn ich den Banu Kaʿb nicht helfe, wie ich mir selber helfe« (W ā ḳ. 323). Es kommt auch in der Form vor, daß man sich im gegebenen Falle von der Religion lossagt, z. B. Ṭ a b. III 106, 1 f.: »Ich gehöre nicht al-ʿAbbās, und ich bin von Muḥammed losgelöst, wenn« usw. [3]). — Die islamische Religion konzentriert sich in der vollkommenen Abhängigkeit von Gott; der Mensch ist nichts durch eigene Kraft, sondern alles durch die Kraft Gottes. Die islamische Frömmigkeit findet deshalb ihren charakteristischen Ausdruck in Formeln wie: »Wir gehören Gott, und zu ihm kehren wir zurück (*innā li-llāhi wa'innā ilaihi rāǵiʿūn*, z. B. Ṭ a b. III 44, 10; 108, 14; 111, 8; 116, 5; 168, 13), oder: »Es gibt keine Kraft noch Stärke außer bei Gott« (*lā ḥaula walā ḳuwwata illā bi-llāhi*, Ḳ a s ṭ a l l ā n ī IX p. 422 unten). Der furchtbarste Eid ist deshalb derjenige, in welchem man dieses Verhältnis aufs Spiel setzt und sich von »Allahs Kraft und Stärke lossagt«. Ein interessantes Beispiel dafür erzählt Ṭ a b a r ī (III 616 ff.). Es mag hier wiedergegeben werden:

ʿIsā b. Ǵaʿfar berichtet nach al-Ḍabbī: Als ich heute beim Beherrscher der Gläubigen Hārūn al-Rašīd war, ließ er Jaḥjā b. ʿAbdallāh (den ʿAliden, der die Dailamiten zum Aufruhr angestachelt hatte, aber jetzt in der Gewalt Hārūns sich befand) in Fesseln vor sich führen. Sein Feind Bakkār b. ʿAbdallāh, ein

[1]) Das Wort (وفري) bedeutet eigentlich Fülle von Haaren, was einige Kommentatoren hier vorziehen. In Anbetracht der schon erwähnten Bedeutung des Haares gäbe das auch einen guten Sinn.

[2]) Zitiert bei Wright: *Arabic Grammar* II p. 95 D.

[3]) Auch in modernen Erzählungen: Ich bin von meiner Religion gelöst, wenn . . . (*nawādir Abi Nuwās*, Kairo 1328, p. 4).

Sprößling al-Zubair's, klagte ihn an, daß er unter den Medinensern gegen Hārūn Aufruhr angestiftet habe. Diesen Vorwurf beantwortet Jaḥjā mit der Mitteilung, daß, als sein Bruder während eines Aufstandes gegen Hārūn getötet worden sei, Bakkār gekommen sei, ein Trauergedicht auf ihn rezitiert und dazu Jaḥja seine Unterstützung versprochen habe für den Fall, daß es ihm gelingen sollte, die Herrschaft an sich zu reißen. Bakkār erklärt dies für reine Erfindung und schreit: »Bei Gott, o Beherrscher der Gläubigen, bei ihm, außer dem es keinen Gott gibt (»und seinen ganzen falschen Eid bis zum Ende«), in dem, was er sagt, ist kein wahres Wort, und er redet mir Dinge nach, die ich nie gesagt habe.« Al-Rašīd wendet sich jetzt an Jaḥja: »Er hat geschworen, hast du Zeugen, die dieses Trauergedicht von ihm gehört haben?« Jaḥjā antwortet: »Nein, aber darf ich ihm den Eid, den ich will, auferlegen?« Dies wird gestattet. Er wendet sich nun an Bakkār und sagt: »Sage: Ich bin von Allahs Kraft und Stärke gelöst und meiner eigenen Kraft und Stärke anheimgefallen, wenn ich so gesagt habe![1]« Der Zubairite (d.h. al-Bakkār) sagt: »O Herrscher der Gläubigen, was ist das für ein Eid? Ich schwöre ihm bei Gott, außer dem es keinen Gott gibt, und er erlegt mir einen Eid auf bei etwas, wovon ich nicht weiß, was es ist.« Aber hierzu bemerkt Jaḥjā: »O Herrscher der Gläubigen, wenn er wirklich die Wahrheit spricht, was kann er dann dagegen haben, den Eid, den ich ihm auferlege, zu schwören?« Hārūn gibt ihm recht und sagt zu dem anderen: »Schwöre ihm den Eid, wehe dir!« Da sagte er: »Ich bin von Allahs Kraft und Stärke gelöst und meiner eigenen Kraft und Stärke anheimgefallen« — aber hier stockt er, und, so wird berichtet, bebt und zittert vor dem Eid und ruft: »O Herrscher der Gläubigen! Ich weiß nicht, was es für ein Eid ist, den er mir auferlegt, ich habe ihm bei Gott dem Allmächtigen, dem Mächtigsten von allem, geschworen!« Da aber sagt Hārūn: »Schwöre ihm den Eid oder ich urteile, daß du unrecht hast und strafe dich!« Darauf, heißt es, sprach Bakkār: »Ich bin von Allahs Kraft und Stärke gelöst und meiner eigenen Kraft und Stärke anheimgefallen, wenn ich das gesagt habe!« Darnach ging er von Hārūn fort. — Dieser Bericht schließt mit der Mitteilung, daß Allah ihn mit Apoplexie schlug, so daß er auf der Stelle starb. Selbstverständlich ist der Tod nicht das Einzige, womit er büßen muß. Dadurch, daß er sich von Gott losgesagt hat, hat er sich auch einen Platz in der Hölle gesichert, obwohl es nicht

---

[1]) انا برىء من حول الله وقوّته موكّل الى حولى وقوّتى ان كنت قلته
Mit برا wird immer die Lösung aus einem Pflichtverhältnis bezeichnet, z. B. von dem untertänlichen Verhältnis zum Herrscher (*Ag.* I 13, 4), von Blutschuld (*Ag.* X 9, 22); ähnlich *bärī* im Abessinischen (siehe unten).

direkt mitgeteilt wird [1]). Diese Art des Ablebens war so schreckensvoll, daß wir die Mitteilung von ʿIsā b. Ǵaʿfar verstehen, unter den Zubairiten, d. h. der Familie des Bakkār, sei eine andere Tradition von dem Ende desselben verbreitet gewesen, nämlich, daß er von einer eifersüchtigen Ehefrau vergiftet worden sei, weil er einer Sklavin zu viel Interesse widmete.

Ṭabarī teilt auch eine andere Version mit (p. 620 f.), welche von einem ausführlicheren Vorgang bei der Eidesablegung berichtet:

Abū Jūnus berichtet von ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās b. al-Ḥasan, daß es sich nicht um Bakkār, sondern um dessen Vater ʿAbdallāh b. Muṣʿab handelt. Dieser beschuldigt Jaḥjā, einen Aufruhr gegen Hārūn angestiftet zu haben. Die Eidesablegung geht nun auf folgende Weise vor sich: Jaḥjā verrichtet eine *ṣalāt*, aus zwei *rekʿa's* bestehend, läßt dann ʿAbdallāh dasselbe tun und darauf die Segensformel über den Propheten aussprechen. Darauf legt [2]) er seine rechte Hand in die ʿAbdallāhs und sagt: »Allāhumma! Wenn du weißt, daß ich ʿAbdallāh b. Muṣʿab zum Aufruhr gegen diesen (und er legte seine Hand auf ihn und deutete auf ihn [3])) aufgefordert habe, so vernichte mich mit einer Strafe von dir und überliefere mich meiner eigenen Kraft und Stärke; im anderen Falle überliefere ihn seiner eigenen Kraft und Stärke und vernichte ihn mit einer Strafe von dir! Amen, o Herr der Welten!« Jaḥjā bittet sodann ʿAbdallāh, seinerseits dieselbe Formel herzusagen, was er auch tut. — Jaḥjā wird nun wieder in sein Gefängnis in einem Flügel des Schlosses geführt, und ʿAbdallāh geht nach Hause. Der Berichterstatter ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās und sein Vater al-ʿAbbās, die der Szene beigewohnt haben, gehen gleichfalls Heim. Der Vater ist vor Schreck erstarrt. Kurz nachher kommt ein Sklave von dem Zubairiten ʿAbdallāh, um al-ʿAbbās zu bitten, daß er zu ihm komme. ʿAbbās versteht, daß die Absicht die ist, daß er den Meineidigen unterstützen soll. Da er dadurch seiner Gnade beim Propheten verlustig gehen würde, wagt er es nicht, und schickt an seiner Stelle seinen Sohn, ʿAbdallāh, unseren Erzähler. Aber kaum ist dieser zum Hause des Meineidigen gelangt, als die Weiber mit Trauergebärden herauskommen: mit aufgelösten Haaren und sich auf die Brust schlagend. Als der Mann nach Hause gekommen war, hatte er geschrien: Mein Leib! mein Leib! und war darauf gestorben.

[1]) Nach einem anderen Bericht (Masʿūdī: *murūǵ* VI p. 296 ff. der Pariser Ausgabe) wurde er schwarz wie Kohlen, sein Leib schwoll an, und das Grab weigerte sich, seine Leiche aufzunehmen — sie wurde wiederholt vom Grabe hinausgeworfen.

[2]) Eig. »zusammenflocht« شبّك يمينَه في يمينه

[3]) Das ist wohl so zu verstehen, daß er die Hand auf ʿAbdallāh legt und dabei auf Hārūn deutet.

Diese Version hat vor der ersten das voraus, daß sie uns mehr als jene die positive Seite dieser Eidesform ersehen läßt. Die Sache ist nicht bloß die, daß man sich von seiner Religion und den tragenden Mächten lossagt, sondern man gibt seine Aussage ab eben als Ausüber dieser Religion und in der Kraft, mit welcher sie ihre Anhänger erfüllen kann. Dies ist deutlich ausgedrückt in den gottesdienstlichen Handlungen, die vor der Erklärung vorgenommen werden. Wenn der eine Beteiligte den anderen an der Hand hält, so wirkt das starke Wort um so unmittelbarer auf den anderen, dem es ja auch gilt. Übrigens erinnert der ganze Vorgang etwas an die *liʿān*-Zeremonie (s. S. 114).

Bei Masʿūdī[1]) wird die Kraft dieser Eidesform auf eine Tradition von ʿAlī gestützt, der zufolge der Prophet gesagt hat: »Niemand schwört diesen Eid falsch, ohne daß Allah die Strafe über ihn binnen drei Tagen beschleunigt«[2]).

In charakteristischer Weise kommt diese Eidesform vor in den von Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī angeführten Eidesformeln, die unter den Mamlūkensultanen für die Beamten aller Religionen im Reiche angeordnet waren. Die Bekenner jedes Glauben zählen die charakteristischsten Züge desselben auf und sagen sich für den Fall des Treubruches von ihm los[3]). Dieselbe Eidesform finden wir bei Jaʿḳūbī (ed. Houtsma I 505 f.; 509 f.)[4]).

Eine Zusammenfassung des islamischen und des altarabischen Eides kommt vor, wenn man schwört »bei Allah und der Verwandtschaft« (*Aġ.* IX 130, 12; XII 124, 25; Ṭab. I 1396, 11, vgl. *Sur.* 4, 1), womit die Sitte der heutigen Beduinen »bei der Ehre und der Religion« zu schwören (Jaussen 169)[5]), verglichen werden kann.

Bei den Israeliten hat man ebenfalls den Schwur beim Geschlecht, den wir bei den Arabern als für diese Eidesform charakteristisch gefunden haben. Dies bedeutet nämlich der *Gen.* 24, 2 f.; 31, 53 vor-

[1]) siehe S. 139 Anm. 1.

[2]) Ebenda wird eine andere Fassung dieser Tradition mitgeteilt, wo es heißt, daß, wenn man Allah in seinem Eidschwur preist, er sich scheut, die Strafe zu befördern; allein wenn man sich von ihm lossagt, bringt er binnen drei Tagen die Strafe über den Betreffenden. Diese Erklärung ist echt arabisch, aber ganz sinnlos. In der Tat preist man Allah auch in der Lossagungsformel.

[3]) al-ʿUmarī: *Kitāb al-taʿrīf fī-l-muṣṭalaḥ al-šarīf*, in Kairo 1312 gedruckt; ferner Cod. Lugd. Warner 352 und Cod. Lips. (Catal. Vollers) 659.

[4]) Vgl. Goldziher: *Vorlesungen über den Islam* 1910, p. 135 (3, 3).

[5]) Man kann auch bei anderem Wertvollen schwören, obschon man dadurch nicht eben alles aufs Spiel setzt, z. B. einem Reisegefährten gegenüber kann ein Mann bei ihrer Reisegemeinschaft schwören (*Ḥam.* 40 nach der Mitte). Ein Dichter schwört beim Vater der Geliebten (*Ḥam.* 585, Vers 2); nach dem Kommentar ist das تعظيم لها وتنبيه على محلها من قلبه. Und ebenso kann man bei wertvollen Sachen schwören. »Die Araber schwören bei Salz und Wasser تعظيما لهما« (*Lisān* III 439).

kommende Eid (siehe den nächsten Abschnitt). Wer diesen bricht, ist damit vom Stamme ausgeschlossen, was, wie wir gesehen haben, eben die Grundbedeutung von ארר ist. Ein derartiger Schwur ist deshalb »ein großer Schwur« (*Jdc.* 21, 5). — Wie bei den Arabern, so schwört man auch hier bei seinem Leben und seinem Haupt [1]). Der Schwur beim Haupt kommt auch bei den Babyloniern vor (siehe S. 16 f). Jonathan schwört bei seiner Freundschaft für David (1. *Sam.* 20, 17).

Wie die Väter die auf dem Geschlecht und dem Stamme gegründete Gesellschaft vertreten, so ist die Staatsgemeinschaft im König verkörpert. Wird man vom König gelöst, so ist man vom Staat gelöst. *Gen.* 42, 15. 16 schwört Josef in seiner Eigenschaft als Ägypter bei Pharao. Dieser Eid soll noch zur Zeit Ibn Ezras (ca. 1170) in Ägypten, auf Kalifen angewandt, gewöhnlich gewesen sein [2]). Bei den Babyloniern und Assyrern ist dieser Schwur ganz gewöhnlich. Man schwört beim König und bei der lokalen Gottheit [3]). Derselbe Eidschwur kommt im *A. T.* in der Anrede an den König selbst vor. »Bei dir selbst, o König«, sagt Abner zu David (1. *Sam.* 17, 55). Dasselbe sagt Urija zu David (2. *Sam.* 11, 11), und Ittai sagt zu ihm: »Bei Jahwe und bei meinem Herrn, dem König« (2. *Sam.* 15, 21). Doch ist es zweifelhaft, ob man diese Stellen als Zeugnisse für den speziellen Eid beim König betrachten darf. Nichtsdestoweniger haben sie auch in diesem Zusammenhang ihr Interesse. Die Formel ist mit חי gebildet, also eigentlich »bei deinem Leben«. Das bedeutet nicht: »Eben so wahr, wie es ist, daß du lebst, eben so wahr« usw. Ein derartiger rein abstrakter Vergleich würde keine Garantie leisten und deshalb kein Eid sein. Die eigentliche Bedeutung ist, in Analogie mit der Formel »bei meinem Leben«, diese: »Ich bin von dir gelöst, wenn« usw. Aber man sagt: »bei deinem Leben« nicht nur dem König gegenüber. Hanna sagt es zu Eli (1. *Sam.* 1, 26), David zu Jonathan (1. *Sam.* 20, 3), Abigail zu David, bevor er König wird (1. *Sam.* 25, 26), Elisa zu Elias (2. *Reg.* 2, 2). Es ist eine Form geworden, um die Verehrung und Anhänglichkeit auszudrücken, die man für den anderen hegt [4]).

Wie die Babylonier beim König schwören, so schwören sie auch bei ihrem Gott, teils bei der Gottheit der Stadt, teils bei der des Landes. Das sind die Mächte, auf welchen die Gesellschaft gegründet ist.

[1]) Traktat *Berakōt* 3 a, 19; siehe S. 18; »bei dem Leben deines Haupts« heißt es auch (*nawādir abī Nuwās* p. 3. 7).

[2]) Siehe ROSENMÜLLER: *Das alte und neue Morgenland* I 1818, p. 200 f.

[3]) Siehe KOHLER und UNGNAD: *Hammurabis Gesetz* und MEISSNER: *Altbab. Verträge*, passim.

[4]) Auch bei den Arabern schwört man beim Leben dessen, mit dem man redet (*Ag.* V 91, Z. 4 v. u. und 110, 24). In derselben Richtung liegt es, wenn die Witwe in Ṣarpat vor Elija schwört »bei Jahwe, deinem Gott«.

In Israel ist Jahwe derjenige, bei dem man schwört. Es würde keinem Israeliten einfallen zu behaupten, daß Jahwe der einzige wäre, der jemanden mit dem Fluche treffen könnte. Das können nicht nur andere Götter, sondern auch alle dämonischen Mächte. Es ist deshalb die Wahrscheinlichkeit sehr groß, daß auch hier dem Eide dieselbe Anschauung zugrunde liegt, wie diejenige, welche in dem Eide bei den Vätern und in den erwähnten arabischen Formeln ausgedrückt ist. Indem man bei Jahwe schwört, spricht man in der Kraft, die man von ihm hat, aber zugleich setzt man sein Verhältnis zu ihm aufs Spiel. Wenn man nur bei Jahwe schwören darf, bedeutet das, daß er der einzige ist, von dem die Existenz des Schwörenden gänzlich abhängig ist, d. h. er ist der einzige, den man als seinen Gott anerkennt. Ebenso natürlich ist es deshalb, daß andere Völker bei ihrem Gotte schwören, das eine schließt das andere nicht aus.

So wird das Schwören bei einem Gotte ein besonders charakteristischer Ausdruck für das Verhältnis, in dem man zu ihm steht, und es kann heißen: Jahwe, deinen Gott, sollst du fürchten, ihn sollst du verehren, und bei seinem Namen sollst du schwören! (*Deut.* 6, 13; 10, 20). »Ihr, die ihr beim Namen Jahwes schwört« wird als Bezeichnung für die, die ihm dienen, gebraucht *Jer.* 44, 26 (= die Judäer); vgl. *Jes.* 48, 1; *Psalm* 63, 12. Daß Jahwe von anderen Völkern als Gott angenommen wird, wird dadurch ausgedrückt, daß sie bei ihm schwören werden (*Jer.* 12, 16). Das bedeutet dasselbe, wie wenn es heißt, daß fünf ägyptische Städte »an jenem Tage« die Sprache Kanaans reden und zu Jahwe Ṣebā'ōt schwören werden, d. h. Israeliten werden (*Jes.* 19, 18). Bei D. Jes., der die Unterwerfung aller Welt unter Jahwe verkündet, wird die Unterwerfung auf folgende Weise ausgedrückt: »Mir soll jedes Knie sich beugen, jede Zunge schwören« (*Jes.* 45, 23). »Bei anderen Göttern schwören« ist ein zentraler Ausdruck für Abfall von der jahwistischen Religion (*Jer.* 4, 2; 5, 7; *Hos.* 4, 15; *Am.* 8, 14; *Zef.* 1, 5) [1]. Auf gleicher Stufe mit dem Abfall steht es, bei Jahwe falsch zu schwören; denn dadurch sagt man sich eben von dem Verhältnis zu ihm als seinem Gotte los. Verbot und Warnung gegen das Falschschwören steht deshalb in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Verbot des Götzendienstes (*Jer.* 7, 9; vgl. *Ex.* 20, 7).

Dieser Sachlage entsprechend ist der Grundsatz im Islam, daß, wer da schwört, nur bei Allah schwören darf.

---

[1] Vgl. Maimonides, nach dem der rechtmäßige Eid einen Teil der Gottesanbetung ausmacht, zitiert bei Frankel: *Die Eidesleistung der Juden* p. 10.

IX. Zeremonien beim Ablegen des Eides.

Bereits im Vorhergehenden ist in den verschiedenen Abschnitten von Schwurzeremonien die Rede gewesen [1]). Sie sind aber nur erwähnt worden, insofern sie eine bestimmte Auffassung des Eides beleuchteten, sei es beim Bunde oder beim Fluche. Hier soll eine Übersicht über die Zeremonien von allgemeineren Gesichtspunkten aus gegeben werden.

Erstens werden für die Ablegung des Eides gewisse Orte bevorzugt [2]). Wie wir gesehen haben, gilt dies sowohl für den Bund wie für den Fluch; aber auch für den Eid da, wo er nicht direkt aus diesen Erscheinungen herzuleiten ist. Man brauchte ja eben diesen Vorgang, um sein Wort stärker zu machen; wo es darauf ankommt, ein stärkeres Wort als gewöhnlich auszusprechen, ist es natürlich, daß dies am besten an einem Ort geschieht, wo besondere Kräfte wohnen. — Wie die alten Araber beim Zemzembrunnen bindende Versprechen abgelegt haben (Hiš. 93, 16), so legten sie auch feierliche Eidschwüre in der Nähe der Kaʿba ab. Indem sie um die Kaʿba kreisten, sagten die Ḳuraiš: »Bei al-Lât und al-ʿUzzā und bei Manāt, der dritten daneben« (*Reste* 34; vgl. *Sur.* 53, 19 f.). Man schwur »zwischen Ṣafā und Marwa«, ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache (Hiš. 317, 18). Um die Berührung inniger zu machen, hat man die Hand an den schwarzen Stein gelegt, weshalb er *jamīnu-llāhi* genannt wird (*Lisān* XVII 351) [3]). Als die Ḳuraišiten und die Juden aus Ḫaibar sich gegenseitig schwuren, einmütig gegen den Propheten

---

[1]) Für Eideszeremonien bei den verschiedenen Völkern ist ein großes Material gesammelt von Richard Lasch: *Der Eid, seine Entstehung und Beziehung zu Glaube und Brauch der Naturvölker*, Stuttgart 1908.

[2]) Über den Eid zu einer bestimmten Zeit, und zwar nach dem Nachmittagsgottesdienst, siehe Goldziher in *ARW* IX p. 297 ff. Die Orte und Zeiten sind dieselben wie beim *liʿān* (Bāǵūrī II 358). ʿUmar hielt Manẓūr b. Zabbān zurück bis zur Zeit nach dem Nachmittagsgottesdienst, um ihn schwören zu lassen (*Aǵ.* XI 55, 30). Die Vorzüglichkeit der Zeit nach dem *ṣalāt al-ʿaṣr* wird auf die unten cap. XV, 1 wiedergegebenen Tradition gestützt (Buḫ. *kitāb al-šahādāt* Nr. 22). Zur Zeit des *ʿaṣr* treffen die Engel der Nacht und die Engel des Tages zusammen (Baiḍāwī zu *Sur.* 5, 105).

3) B. Aṯīr meint, er heiße »die Hand Allahs«, weil er wie die Hand eines Königs geküßt wird (*Lis.*).

zu kämpfen, gingen sie miteinander hinter den Behang der Kaʿba, so daß sie das Heiligtum unmittelbar berührten (W ā ḳ. 190). Hārūn al-Rašīd nahm die Mekkaner in Eid bei der Kaʿba, um sich ihrer Treue gegen seinen Sohn zu versichern (Ṭ a b. III 861, 4 ff.). Noch heutzutage gilt der Eid bei der Kaʿba als besonders stark [1]). Selbstverständlich war sie nicht der einzige Ort, der einem Eide Bedeutung verlieh. Man schwur an dem Ort, wo der Gott, dem man gehörte, heimisch war, und wo sein Emblem aufgestellt war (*Aġ*. IX 8, 9 f. *ʿinda ḏī l-ḫala-ṣati*), und wenn es heißt, daß man beim »Gotteshaus« schwört, braucht es wohl nicht immer die Kaʿba zu sein [2]).

Man schwört heutzutage auf dem Grab des *walī*, den man verehrt, indem man die Hand an das Grab legt [3]), oder, wenn er in einem Heiligtum im Sarge liegt, den Sarg mit der Hand berührt [4]). In Zusammenhang mit dieser Geste schwört man bei dem mächtigen Gott und dem g n ä d i g e n Schöpfer, welches zeigt, daß es nicht ein herabgerufener Fluch ist, was im Vordergrund des Bewußtseins steht. Auch schwört man bei dem heiligen Baum oder der heiligen Quelle (Musil). — Im I s l a m schwört man oft in der M o s c h e e (Ṭ a b. III 33), und innerhalb dieser insonderheit auf dem *minbar*, denn dieses besitzt eine besondere Heiligkeit [5]), und keine Lüge ist so furchtbar wie die, welche von einem Imām von dieser Stelle aus gesprochen würde (Ṭ a b. II 115, 1 f.). Vor allem gilt dies von dem *minbar* des Propheten in Medina. Auf diesem nimmt Kuṯaijir b. al-Ṣalt dem Šammāḫ den Eid ab (*Aġ*. VIII 103, 21), und er fügt hinzu, daß, wer an dieser Stelle falsch schwört, sicher in die Hölle kommt. Dies wird auf einen Ausspruch des Propheten gestützt (Ṭ a b. II 92, 18 f.). Andererseits weigert sich Zaid b. Ṯābit auf dem *minbar* zu schwören, als Marwān es von ihm verlangt. Er erklärte sich bereit zu schwören, wo er war, aber nicht auf einem *minbar*, denn der Prophet habe gesagt: »Deine beiden Zeugen oder dein Eid!« allein er hat nicht den einen Ort für minderwertiger als den anderen erklärt (B u ḫ. *kitāb al-šahādāt* Nr. 23). Das kann natürlich ein Deckmantel sein.

In I s r a e l ist es sicher ebenso gewöhnlich gewesen, daß man

---

1) Siehe Snouck Hurgronje: *Mekka* II p. 306.

2) Vgl. *Reste* 91. Zu den älteren Belegstellen gehört z. B. ʿA n t a r a 21, 10.

3) Siehe Jaussen 311; Musil 338. 342.

4) Landberg: *Arabica* V 137; vgl. Grethe Auer: *Marokkanische Erzählungen*, Bern 1904, p. 152 f.; 182 ff. Vgl. Munzinger, *Ostafr. Stud.* p. 480; man hat während des Schwures das Grab überschritten (ebd. p. 234).

5) Siehe Becker in der *Nöldekefestschrift* I p. 341 ff. So kommt bei den Abessiniern der Eid i n d e r K i r c h e vor (Munzinger, l. c. p. 388). Ebenso wurde der mittelalterliche Judeneid i n d e r S y n a g o g e abgelegt.

im Heiligtum schwur. Das geht aus *Ex.* 22, 6 hervor: Wenn jemand einem anderen etwas von seinem Besitztum zum Aufbewahren anvertraut hat, und dieses dann gestohlen wird, ohne daß man den Dieb findet, so soll der Mann, dem die Sachen übergeben wurden, sich *hā-ẹlohīm* nähern [und schwören][1]), wenn er sich am Eigentum des anderen nicht vergriffen hat. Von dem Schwur beim Heiligtum haben wir auch ein Zeugnis in *Hos.* 4, 15: »Geht nicht nach Gilgal, und zieht nicht hinauf nach Beth-Awẹn und schwört nicht bei Jahwe!« Da der Prophet nicht die Absicht haben kann, den Jahweeid zu verbieten, muß man entweder hinzufügen »in Beʾeršẹbaʿ«[2]) oder den letzten Satz mit dem vorhergehenden verbinden: Schwört nicht in Gilgal und Beth-Awẹn! Das letzte gibt in der Tat einen guten Sinn; denn man schwört nur an einem Kultusort, den man anerkennt. Durch das Schwören bei Jahwe an diesen Orten bezeugt man seine Anerkennung ihres Kultus als eine wirkliche Jahweverehrung. Die Papyri aus Elephantine bezeugen vielleicht auch den Eidschwur im Heiligtum, wenn man Pap. 32, 3 (Nr. 33 in SACHAU's Edition) so auffassen darf[3]). In einem anderen Papyrus (Pap. 27, SACHAU Nr. 28) muß der Beklagte einen Reinigungseid ablegen bei dem Gotte Ḥarambetʾel; es heißt, daß der Eid zwischen vier קמיא· abzulegen sei. SACHAU ergänzt vermutungsweise נקמיא und übersetzt »Rächer«. ED. MEYER denkt an Schwursteine, zwischen denen der Schwörende stehen muß[4]), wie bei vielen Völkern gebräuchlich, aber diese Bedeutung läßt sich schwerlich aus dem erhaltenen Wortteil herleiten. Besser würde man מקמיא als ptcp. Afʿel lesen, in der Bedeutung: »constituentes, Bestätiger«[5]). Es wäre dann von Zeremonienmeistern,

---

1) Diese Worte sind hinzugedacht oder ausgefallen im M. T. LXX hat sie. Daß hier in der Tat von einem Eid die Rede ist, ist aus V. 10 klar ersichtlich.

2) Siehe die Gründe dafür in NOWACK's *Kommentar.*

3) Es steht da ימא.... במסגדא ובענתיהו. Das Wort מסגדא war früher nur aus nabat. Inschriften bekannt (siehe LIDZBARSKI: *Handbuch der nordsem. Epigraphik* p. 328). Daß das Wort nicht arab. Lehnwort sein kann, geht wohl aus dieser Stelle hervor (vgl. früher darüber SCHWALLY in *ZDMG* LII p. 134). SACHAU faßt wie COOKE: *North-semitic Inscriptions* das Wort von dem die Gottheit vertretenden Kultstein. Wenn wir hier das Wort mit ימא verbinden dürfen, würde das erste ב eine Zwischenstellung zwischen der Lokalpräp. und der Schwurpartikel vertreten; er schwört b e i dem Kultstein, d. h. i hn berührend und dadurch zugleich bei der mit dem Stein verbundenen Gottheit.

4) *Sitzungsberichte der preuß. Akad.* 1911 p. 1049 und: *Der Papyrusfund von Elephantine* 1912 p. 63.

5) Dafür kann man das syrische *aḳīm ḳejāmā* »einen Bund zustande bringen« anführen, noch besser das targumische, wo קום in Paʿel (mit על wie השביע על) *Gen.* 50, 5 in der Bedeutung »schwören lassen« vorkommt. — EPSTEIN hat schon dieselbe Ergänzung vorgeschlagen (*ZAW* 1912 p. 143 Anm. 8); nur liest er Passiv und übersetzt »Angestellte«

offiziellen Zeugen, welche die Wahrnehmung der richtigen Zeremonie garantieren sollen, die Rede. Von solchen hören wir nämlich auch bei den Babyloniern, und wenn die Abessinier den feierlichen Schwur leisten, so ist ein Eideswächter (*ʿaḳbai maḥalā*, LITTMANN I 174f., Z. 19. 21) dabei. Er steigt mit den Schwörenden auf das Heiligtum hinauf und muß kontrollieren, ob sie nach der Hersagung der Schwurformel *amen* oder *bärī* sagen, d. h. sich von der Last des Fluches lossagen.

Bei den Babyloniern schwur man in den Tempeln, wenn man einen Rechtshandel hatte. Während des idealen Zustandes in den Tagen Gudeas, heißt es, hatte man keinen Rechtshandel, ging nicht zur Schwurstätte hin[1]). Zur Zeit Hammurabis hatte man besondere Rechtsdiener zur Ausführung des Zeremonials[2]). Man schwur im Tempel des betreffenden Gottes (KOHLER und UNGNAD z. B. Nr. 669. 711. 718). Es scheint, daß eine bestimmte Abteilung des Tempels, vermutlich am Eingang, dazu benutzt wurde; denn es heißt mehrmals, daß die, welche schwören sollen, zum »Tor« des betreffenden Gottes geschickt werden (z. B. K. u. U. 715 = MEISSNER: *Altbabylonisches Privatrecht* 34); sie schwören »in der hohen Pforte« im Tempel von Šamaš[3]) (K. und U. 706; vgl. ferner 697. 713. 732), »vor dem Gotte« (K. und U. 34. 696. 723). Der letzte Ausdruck muß bedeuten: vor dem Götterbild oder dem Götteremblem. Es heißt deshalb auch, daß sie »bei dem Emblem von Šamaš« und bei dem von Nannar, Aja oder Enlil usw. schwuren (K. u. U. 74. 694. 695. 708. 715. 716. 735. 742)[4]). Gelegentlich wird gesagt: »Das Emblem des

mit Verweis auf *Dan.* 1, 4. 19; 7, 16; *Sach.* 3, 4. 7. Der Vorschlag von VOLZ (*ZAW* 1912 p. 126 f.), ימין zu lesen, ist unmöglich, da in Z. 10 deutlich ק steht.

[1]) THUREAU-DANGIN: *Sumerisch-akkadische Königsinschriften*, p. 69 (5, 5 ff.).

[2]) KOHLER und UNGNAD: *Hammurabis Gesetz* III p. 256.

[3]) In Israel wird bekanntlich der Rechtshandel im »Tor« erledigt, was man immer auf das Stadttor bezogen hat. Die Analogie mit den hier vorgeführten Beispielen könnte darauf deuten, daß es in Wirklichkeit das Tempel»tor« war. *Hiob* 29, 7 erfahren wir, daß »das Tor« »über der Stadt« vor einem Markt sich befand. Märkte gab es u. a. vor dem Palast und dem Tempel (*Esr.* 10, 9; 2. *Chr.* 29, 4; *Esth.* 4, 6; 6, 9. 11; viell. *Neh.* 8, 1. 3. 16, wenn das Wassertor ein Palasttor sei, vgl. BERTHOLET zu *Neh.* 3, 26). Das Tor ist »über der Stadt«, und der höchste Punkt der Stadt wird in der Mitte, nicht an der Stadtgrenze sein. In Jerusalem könnte es das *Jer.* 17, 19 erwähnte שַׁעַר בְּנֵי־הָעָם (so Ḳerē) sein, vgl. *Ruth* 3, 11; weder hier noch *Deut.* 17, 5 ist angedeutet, daß es die Eingangspforte der Stadt ist. Nach 1. *Reg.* 7, 7 geht der Rechtshandel in einer Halle der Königsburg (die an den Tempel stößt) vor sich.

[4]) Daß *šurinnu* »Emblem« bedeutet, s. FRANK in *ZA* XXII 113. UNGNAD übersetzt »Panier«. Über diese Embleme siehe vor allem FRANK: *Göttersymbole* (Leipziger semitist. Studien II 2). Das gewöhnliche Symbol des Šamaš ist die Sonnenscheibe, wie das von Sin

Šamaš hat er hinausgezogen« (*nasāḫu* K. u. U. 716. 1066). Man hat die Vermutung ausgesprochen, daß es sich hier um ein Ordal handle: das Emblem wäre im Boden befestigt gewesen und hätte herausgezogen werden müssen, was nicht immer gelungen sei (K. u. U. III 258).

An dieser Stelle, wo von einer gewöhnlichen Sitte bei der Eidesablegung die Rede ist, kann doch nicht an das Gottesurteil in solchem Sinne gedacht sein. Man könnte sich den Schwurzeremonienmeister als Subjekt denken, so daß der Sinn wäre: er nahm das Götteremblem zur Eidesablegung hervor. Auch anderes deutet nämlich darauf hin, daß die Embleme erst hineingetragen werden mußten. Es heißt, daß diese sich in das Lokal, wo geschworen wird, hineinstellen [1]).

Nachdem das Emblem hineingebracht worden war, pflegte der Schwörende es wahrscheinlich zu berühren, wie man die Kaʿba berührt. Das Götteremblem hat für den Schwur dieselbe Bedeutung wie die heilige Stätte. Durch die Berührung erhält das Wort des Schwörenden die Kraft, die es haben soll. Es kann nach diesem kaum noch zweifelhaft sein, warum man in allen semitischen Dialekten lokale Präpositionen als Schwurpartikel gebraucht. Die Formel, die man hersagt, drückt in Worten die Handlung aus, die man bei der Eidesablegung ausführt. Steht man bei der Kaʿba, sagt man: »Ich schwöre b e i der Kaʿba«. Die Formeln werden dann auch gebraucht, wenn man sich nicht an dem betreffenden Ort befindet. Deshalb gibt es viele Eidesformeln, in denen man »bei der Kaʿba« schwört (z. B. Z u h a i r *Muʿallaḳa* 16—17; vgl. *Ḥam.* 319, 1, wo nicht *bi*, sondern *wa* gebraucht wird). Diese Formel ist bewahrt worden, da die muslimischen Philologen sie als einen Eid »bei dem Herrn der Kaʿba« auffassen, eine Formel, die auch häufig vorkommt, in älteren Gedichten wohl durch Emendation (so ʿA n t a r a 21, 10; GOLDZIHER: *Abh.* II 15. 59). Ebenso schwört man beim *minbar* [2]).

Die Eide beim Gott und bei seinem Heiligtum sind nicht verschieden; denn das Wesen und die Heiligkeit des Heiligtums ist genau von derselben Art wie das Wesen der Gottheit; die beiden sind nicht zu trennen und wirken mit denselben Kräften. Ob man ein Götterbild

---

die Mondsichel ist. Ein anderes Emblem des Šamaš ist *šaššaru*; es wurde früher »Kataster« übersetzt, aber es hat das Götterdeterm. (MEISSNER: *Altbab. Privatrecht* 105) und ist jetzt von B. LANDSBERGER (*OLZ* XV 1912 Sp. 149 ff., vgl. IMM. LÖW ibd. Sp. 305 f.) und MERCER (*The oath* p. 10 Anm. 2; 35 Anm. 2. 3) als die Säge des Sonnengottes bestimmt worden. Mehrere Symbole werden K. und U. 715 = MEISSNER 43 erwähnt.

[1]) Daß *irubu* (K. und U. 708. 715) so aufzufassen ist, zeigt die grammatische Konstruktion des Satzes (B. LANDSBERGER machte mich darauf aufmerksam).

[2]) BECKER in der *Nöldekefestschrift* I 335.

oder einen geweihten Ort des Gottes berührt, ist deshalb einerlei [1]). Oft schwur man vor oder neben (*ʿinda*) dem Gotte, eventuell in Berührung mit seinem Emblem. Auch im Zusammenhang mit dem Namen des Gottes wird somit der Gebrauch der Lokalpräposition verständlich. Den Übergang von der Lokalpräposition zur Eidespartikel ersehen wir aus einer Eidesformel wie dieser: »bei (vom Opferblut gefärbten) rotfarbigen *anṣāb* neben den Steinhügelchen (im Minātale)« (H i š. 534, 17). Wenn es nicht mit »bei dem, der mein Herr war« in Parallelismus stände, würde man kaum wissen, ob eine örtliche Präposition oder eine Schwurpartikel dastände [2]).

In diesem Zitat sehen wir zugleich d a s O p f e r in Verbindung mit dem Schwur erwähnt. Wir haben gesehen, daß das Opfer ein Glied der Riten, die bei Bundesschließung und Verfluchung beobachtet werden, bildet. Zugleich sahen wir, daß das Opfer beim Fluche bisweilen als eine symbolische Verfluchung gedeutet wird, eine Deutung, die doch vielleicht sekundär ist (s. S. 112). Wir verstehen auch hier die Bedeutung des Opfers am besten aus der des heiligen Ortes, nämlich: es soll dem ausgesprochenen Worte Kraft verleihen. Von einem derartigen Eidesopfer hören wir *Ḥam.* 423, 10: Die Stammesgenossen des Ǵassās schwören, als sein Vater ihn auszuliefern gedenkt, über dem Blut eines geschlachteten Kamels, für ihn kämpfen zu wollen. Z u h a i r sagt: »Schwüre von uns und euch werden auf einer Schwurstätte, auf welcher das Blut fließt, vereinigt« (Z u h. I, 50). Dem *Tāǵ al-ʿArūs* zufolge (s. v. *ḳsm*) ist mit der Schwurstätte Mekka gemeint; ob wir nun an dieses oder an den Altar [3]) denken, der Gebrauch vom Opfer bei der Eidesablegung in der vorislamischen Zeit ist hier belegt. Auch heutzutage wird das Opfer bei ähnlichen Gelegenheiten gebraucht, z. B. um jemanden an sein Versprechen zu binden, wenn er einem jungen Manne seine Tochter als Braut zugesagt hat (JAUSSEN 344 f.). — Opfer und Blut kommt denn auch recht häufig in Eidesformeln vor — in Analogie mit dem oben S. 147 dargelegten Vorgang. *Ḥam.* 761, Vers 4 wird geschworen »bei einem Opfertier, das in den Höcker gestochen ist, dessen Junge, die kleinen Füllen, in der Wüstenebene traben«. Die muslimische

---

[1]) Es macht deshalb in diesem Zusammenhange keinen großen Unterschied, ob man Ḥ a r a m - b e tʾe l *Elephantinepapyrus* 27 (SACH. Nr. 28), Z. 7 als »der geweihte Bezirk des Gotteshauses« (Ed. MEYER in der erwähnten Abh. p. 1049) oder als das im Tempelbezirk hausende Numen (MEYER *Papyrusfund* p. 64, 62 Anm. 2) auffaßt.

[2]) So auch in der *Reste* p. 26 angeführten Stelle: »ich schwöre ehrlich einen wahren Eid bei Manāt, wo der Opferplatz der Ḥazraǵ ist«; ferner *Elephantinepapyr.* 32, 3, siehe oben.

[3]) So faßte es WELLHAUSEN in der ersten Ausgabe der *Reste*.

Form ist die, daß man bei dem Herrn dieser Opfertiere schwört (*Ḥam.* 715, 6; *Aġ.* X 22, 7; XII 15, 28 f.; in a l - Ḫ a n s ā's Gedicht, Nöldeke *Beiträge* p. 164; *Kinship* 59) [1]).

Die direkte Berührung, von welcher oben die Rede war, findet heutzutage statt, wenn der Beduine auf das (zuvor mit Blut bestrichene) Grab, bei dessen Bewohnern er schwört, die Hand legt (Musil 331. Es kann auch ein Stein sein p. 326). Im Islam ist es in gewissen Fällen anempfohlen, den Eid durch derartige Vorgänge zu verstärken (*taġlīẓ* oder *taʿẓīm al-jamīn*) [2]). Man legt ein Koranexemplar in seinen Schoß, schlägt die »Lossagungssura« (die 9.) auf, legt seine Hand darauf und rezitiert: Die, welche die Verpflichtung Allahs und ihre Eide für einen geringen Preis verkaufen usw. (*Sur.* 3, 71) [3]). An Stelle des Korans selbst verwendet man oft B u ḫ ā r ī s *ṣaḥīḥ* [4]). Diese direkte Berührung, die nur dann stattfinden kann, wenn man das Heilige in unmittelbarer Nähe hat, muß, wo das Götterbild oder Emblem sich in größerem Abstand befindet, in der Weise modifiziert werden, daß man die Hand danach ausstreckt. Man erreicht dadurch eine ähnliche Wirkung wie durch die unmittelbare Berührung (vgl. S. 96). Wo das Götterbild vollends verschwindet, und der Gott ein bloßer Himmelsgott wird, bleibt dann die Handerhebung als festes Glied der Schwurzeremonien. So ist es im Alten Testament. Man erhebt die Hand zu Jahwe, wenn man schwört (*Gen.* 14, 22). »Die Hand erheben«

---

[1]) Unsicher ist *Ḥam.* 190, 16: فحلف لها بالعزيين ومثجرة تتصبب (besser عليك) عليكم لا اتزوج انى مجزرة بايدى »er schwur ihr bei den beiden ʿUzzā's und matġara, das an den Seiten des maġzara herausfließt: ich werde außer dir keine heiraten«. Rob. Smith (*Kinship* 60) faßt مثجرة = ثجير, Fruchtsaft; مجزرة ist Schlachtplatz. Die beiden ʿUzzā sind al-Lāt und al-ʿUzzā, vgl. *Reste* 38, 9. 3 und Nöldeke in *ZDMG* XLI 710. Die Stelle sollte nach Rob. Smith bedeuten: er schwur ihr bei Lāt und ʿUzzā und bei dem Saft, der an den Seiten der Schlachtstelle, d. h. des Altars, fließt (also faktisch = Blut). Die Identifizierung von مثجرة und ثجير ist jedoch bedenklich und den arabischen Lexicis unbekannt. (Professor Fischer betrachtet nach brieflicher Mitteilung die Identifizierung als unmöglich und die Stelle als korrumpiert.) matġara und maġzara könnten Ortsnamen sein, so daß die Bedeutung wäre: Er schwur bei den beiden ʿUzzā's und (dem Tal) *matġara*, das sich neben *maġzara* hinstreckt. Es würde dann hier die oben erwähnte Zusammenstellung von dem Gotte und der Stelle vorliegen.

[2]) H i š. 238, 15 heißt es واستغلظ من اليمين ان »und ich schwöre einen verstärkten Eid: wenn ....«. Die alten Araber haben die Lanze zum Schwur benutzt (*Aġ.* XIV 164, 20).

[3]) Siehe B ā ǵ ū r ī II 358 (faṣl *al-ḥukm bī-l-baijina*).

[4]) Siehe Goldziher: *Die Ẓāhiriten* p. 115; *Studien* p. 252 Anm. 2. Lane: *Manners and customs* 3 edit. I 168. 470. M o u l i é r a s: *Le Maroc inconnu.* Paris 1895, p. 406.

wird sodann synonym mit »schwören« (wie es im Assyrischen mit »Gebet« synonym ist), so daß es sogar von Jahwe heißt, daß er die Hand erhebt (*Ex.* 6, 8; *Deut.* 32, 40; *Hes.* 20, 28. 42; 36, 7).

Die direkte Berührung beim Schwur ist auch im A. T. bezeugt, nämlich die Berührung der Genitalien des Mannes. *Gen.* 24, 2 ff. sagt Abraham zu seinem Sklaven: »Lege deine Hand unter meine Lende, daß ich dir einen Eid abnehme bei Jahwe, dem Gott des Himmels und der Erde, daß du für meinen Sohn nicht eine Frau von den Weibern der Kanaaniten, unter denen ich wohne, nehmen willst, sondern daß du in mein Vaterland und meinen Heimatsort ziehen willst, um für meinen Sohn Isaak eine Frau zu nehmen!« V. 9 teilt mit: »Da legte der Sklave seine Hand unter die Lende Abrahams, seines Herrn, und schwur ihm auf diese Weise«. *Gen.* 47, 29 muß Josef seinem Vater Jakob schwören, ihn in seinem Vaterlande bestatten zu wollen, und er legt den Eid ab, indem er die Hand unter die Lende des Vaters legt. — Man hat wegen dieses Ritus an Phallusverehrung und die Betrachtung der Geschlechtsteile als »des Göttlichen im Menschen« gedacht[1]). Wir müssen dann jedenfalls bedenken, in welchem Sinne man den Phallus des Mannes »göttlich« nennen könnte. Die Genitalien des Mannes vertreten das Geschlecht, zunächst die Kinder, aber darnach das Geschlecht im ganzen, wie es aus den Formeln, die denselben Ritus bei den heutigen Arabern begleiten, erhellt. Der den Eid Fordernde legt hier die Linke auf das Haupt des Schwörenden und steckt die Rechte unter dessen Gürtel, ergreift seine Genitalien und sagt: Ich beschwöre dich bei deinem Gürtel und bei deinen Genitalien, bei (deinen Kindern), die du schon hast und die du haben wirst, bei deiner Verwandtschaft und bei deiner Nachkommenschaft«[2]). Der Schwur bedeutet dann nicht, daß die Nachkommenschaft die Verletzung des Eides rächen werde[3]), sondern dasselbe wie der Eid bei den Vätern. Es ist ein Eid bei dem Geschlecht, von dem man im Falle der Verletzung losgerissen wird. In den beiden israelitischen Beispielen legt der Schwörende die Hand unter die Lende eines anderen. Aber in dem einen Fall ist es ein Sklave, im anderen der Sohn, welche beide vom Geschlecht des Familienhaupts abhängig sind und ihm angehören. Eigentümlich ist in dem Beispiel aus neuerer Zeit, daß der Eidesforderer mit seiner Hand die Genitalien des Schwörenden anfaßt. Der natürliche Vorgang, daß der Schwörende selbst die Hand unter

---

1) Gunkel: *Kommentar z. Genesis* 3. Aufl. p. 250 f. Etwas anderes ist es, wenn man bei dem Phallus des Gottes schwört (Curtiss: *Primit. Semit. Rel.* 113).

2) Musil p. 339; ebenso Landberg: *Arabica* V p. 143.

3) So Dillmann in seinem Kommentar.

seine eigene Lende legt, ist aber auch bezeugt. Ein Beispiel dafür wird aus Ägypten mitgeteilt in den Berichten über Bonapartes Feldzug in diesem Lande [1]).

Gen. 24 haben wir diesen Schwur wohl nicht in reiner Form: Der Sklave legt seine Hand unter die Lende seines Herrn und schwört bei Jahwe. Das erste deutet auf eine Zeit hin, da die Hebräer wie die Araber das Geschlecht und die Väter als das Höchste, das, wovon die Existenz abhing, betrachteten. Ein Eid bei Jahwe als Stammesgott läßt sich damit wohl vereinigen und kann mit einbegriffen sein. Aber hier wird bei »dem Gott des Himmels und der Erde« geschworen, was auf eine Zeit hinweist, in der der Kreis erweitert ist, und der Schwerpunkt nicht mehr in der Familie liegt. Diese Vereinigung von Altem und Neuem, die wir auch im Islam kennen gelernt haben (s. S. 140), ist hier um so weniger bemerkbar, als das Alte nur in einem Gestus ausgedrückt wird, und diesen hat man vielleicht anders als ursprünglich gedeutet. — Ein Überrest dieses alten Ritus ist möglicherweise *Gen.* 31, 53 wiederzufinden. Jakob schwört hier bei dem *paḥad* seines Vaters Isaak. Dieses Wort, das »Schrecken« bedeuten kann, kommt *Hiob* 40, 17 vor in einer Bedeutung, die sich mit der des arabischen *faḫiḏ* vergleichen läßt. Damit kann man wie mit dem assyrischen *birku* den Sitz der Zeugungskraft des Mannes bezeichnen. Eine Schwierigkeit bei dieser Auffassung ist, daß »Isaaks *paḥad*« V. 42 im Parallelismus mit »dem Gotte meines Vaters, dem Gotte Abrahams« vorkommt. Aber dies kann aus einer Zeit stammen, da man *paḥad* anders als ursprünglich aufgefaßt hat [2]).

Ein eigentümlicher arabischer Ritus ist der Schwur bei einem Feuer. Der Bericht hierüber stammt von Ǵauharī [3]) (*Ṣiḥāḥ* s. v. *ḥwl*). Er berichtet nach Abū ʿUbaida: Während des Heidentums hatte jeder Stamm (*ḳaum*) ein Feuer, worüber Wächter angestellt waren. Wenn zwischen zwei Männern ein Streit entstand, gingen

[1]) Zitiert in Eichhorn's *Allgemeiner Bibliothek* X p. 458 ff. Ob man in diesem Zusammenhang den im 10. Jahrhundert den Juden auferlegten Eid »bei dem Anspeien des beschnittenen Gliedes« (der Schwörende mußte es dreimal anspeien) nennen darf, sei dahingestellt. Siehe Frankel: *Die Eidesleistung der Juden* 1847 p. 69.

[2]) Das zweite אֱלֹהֵי fehlt in LXX. אברהם könnte dann Glosse zu אבי sein und פחד יצחק eine spätere Vervollständigung der Glosse. Ich verdanke C. van Arendonk, Leiden, die hier vermutungsweise gegebene Deutung von פחד. Gressmann *Isr.-jüd. Eschatologie* schreibt von פחד יצחק, es sei ein kanaanitischer Gott, weil bei ihm geschworen wird. In prähistorischer Zeit habe man ihm Menschenopfer dargebracht, »wie man aus *Jdc.* 11, 34 ff., der Geschichte der Jephtatochter (!) vermuten möchte«. *Gen.* 27, 33 biete eine »deutliche volksetymologische Anspielung auf diesen Namen«. Es steht da, daß Isaak sich entsetzte, als er den Betrug Jakobs entdeckte.

[3]) Vgl. *Reste* 189.

sie zum Feuer und schwuren bei ihm. Die Wächter warfen Salz hinein und es wurde *al-hūla* »der Schrecken« genannt. — Dieses Verfahren ist noch heute in Übung [1]). *Lisān* (s. v. *mḥš*) erwähnt als Zeugnis für diesen Schwur einen Vers von N ā b i ǵ a [2]); das daselbst vorkommende *miḥāš* wird als »die beim Feuerschwur Vereinigten« gedeutet. Rob. Smith will diese Erklärung nicht anerkennen und denkt an ein eingebranntes Stammzeichen (*Kinship* 58 Anm.). Anderswo (*Religion* 241) übersetzt er es »Geritzte« und versteht es von den durch Blutbund Vereinigten. Doch läßt sich diese Übersetzung gegenüber der Mitteilung im *Lisān* kaum rechtfertigen. — Wie die Feuerzeremonie aufzufassen ist, läßt sich schwerlich entscheiden. Der Herd spielt nach unseren Kenntnissen keine Rolle bei den Arabern, aber den Mitteilungen von Abū ʿUbaida kann man entnehmen, daß das Feuer eine zentrale Rolle im Stamm einnahm und etwas Heiliges war. Der Schwur entspräche dann dem Schwur beim Heiligtum [3]).

Bei den heutigen Arabern kommen verschiedene Riten vor, die wohl zum großen Teil von m a g i s c h e n K ü n s t e n herstammen [4]). Dies ist insonderheit der Fall bei dem Ritus, in welchem man den Zauberkreis verwendet [5]). Dieser schon bei den Babyloniern verwendete Kreis (bab. *uṣurtu*) wird bei besonders feierlichen Gelegenheiten zum Schwur gebraucht, und ein solcher Eid besitzt eine starke Kraft. Diesen ablegen zu müssen, ist beinahe ebenso schrecklich wie der Tod. Deshalb kommt die oben erwähnte Ekstase besonders bei dieser Zeremonie vor, und man bemüht sich sorgfältig, alle Waffen zu entfernen, bevor der feierliche Akt beginnt. Im Lager darf er nicht vor sich gehen. Man entfernt sich bis zu einem gewissen Abstand vom Lager. Der Kreis wird mit einem Säbel oder einem Stock gezeichnet. Seine Form ist verschieden. Bisweilen sind es drei konzentrische Kreise (Landberg 131 f.), bisweilen ist der Kreis durch

---

1) Siehe Landberg: *Arabica* V p. 133 f. und sein Zitat aus a l - N a ǵ ī r a m ī. Der Schwörende muß siebenmal durch das Feuer springen. Wegen der Schrift über die Eide der Araber von a l - N a ǵ ī r a m ī siehe Goldziher in *Mélanges Derenbourg*, Paris 1909, p. 221 ff.

2) »vereinige dein *miḥāš*«, *Nab.* 24, 1.

3) In den arabischen Gedichten spielt das Feuer vor allem eine Rolle als Signalfeuer für den Krieg. Die Formel, die in Verbindung mit der Feuerzeremonie von Landberg *Arabica* V p. 133 mitgeteilt wird, könnte darauf hindeuten, daß vom Signalfeuer die Rede wäre. Feuer wird außerdem zum Ordal gebraucht (H i š. 17 und Burckardt: *Beduinen und Wahab.* 28; Landberg: *Arabica* V p. 162 ff.; Jaussen 439).

4) Vgl. oben S. 111 und عزم samt زعم in der Bedeutung »schwören« (I b n S ī d a *Al-Muḫaṣṣaṣ* XIII p. 116).

5) Burckardt *Beduinen und Wahab.* p. 103; Landberg *Arabica* V p. 124 ff.; Musil 338 f.; Jaussen 188 f.

Querlinien eingeteilt; die Zahl dieser Linien variiert. Musil beobachtete sieben nach beiden Richtungen, gelegentlich hat man nur zwei aufeinander senkrecht stehende Diameter. Aber es braucht nicht immer ein zirkelrunder Kreis zu sein, es gibt vier-, fünf-, sechseckige usw. Der Kreis wird oft Davids oder Salomons Ring genannt (Landberg 124 f.)[1]. Der Schwörende tritt, gewaschen und rasiert, mit geschnittenen Haaren in den Kreis hinein und schwört sich frei, wenn er unschuldig ist. Ist er dies nicht, so wagt er es schwerlich zu schwören. Tut er es doch, so ist er eo ipso aus dem Stamme ausgestoßen (siehe Landberg).

Oft begnügt man sich nicht mit dem bloßen Kreis, sondern legt irgend etwas in den Kreis hinein, und zwar die verschiedensten Dinge wie Mist von Kamelen, Schafen oder Hunden, Asche, ein Stückchen Zelttuch (Musil 342) oder einen blinden jungen Hund (Musil 339). Besonders gewöhnlich ist der *šemle wa-nemle*-Schwur. Bei ihm legt man Ameisen in den Kreis hinein, in der Mitte steckt man ein Schwert in die Erde und schwört, indem man es mit der Hand anfaßt. Der Gebrauch des den Mann kennzeichnenden Schwertes ist verständlich. Es ist bei den Völkern sehr gewöhnlich, daß man bei den Waffen schwört. So schwören die alten Araber auch oft bei der Lanze (z. B. *Ḥam.* 234, Z. 8 v. u.; 441, Vers 4)[2]. Ähnlich schwört auch der Abessinier, indem er auf ein Schwert tritt (Munzinger l. c. p. 480). Über die Ameise sagt *Lisān* (s. v. *nml* XVIII 204), daß der Prophet es verbot, sie zu töten, und es heißt: Mit dreierlei wird Zauber geübt: mit der Ameise, mit Gift und mit bösem Blick[3]. Über die verschiedenen anderen

---

1) Vgl. für den Zauberkreis Doutté *Magie et Religion dans l' Afrique du Nord* p. 155 ff. und für den خاتم سليمان zugleich p. 113 Anm. 2. Dieser ist sechseckig (p. 156). Sonst heißt der Kreis خُطّة oder خَطّ. In Südarabien sagt man شَخْط (Landberg 129. 134). Der Eid im Kreise wird auch يمين الغلْق genannt, weil die Sache mit ihm abgeschlossen und erledigt wird (ibidem).

2) Vgl. auch den Ritus Jaussen 150 und oben S. 149 A. 2.

3) Vgl. نَمَلَ in der Bed. »verfluchen«. Die Verwendung der Ameise zum Zauberkreis wird auch in dem von *Lisān* zitierten Vers bezeugt: »Bei uns gibt es keinen Fehler, so daß jemand ohne Herkunft wäre; wir gehören einem edlen Stamme an und ziehen keinen Kreis um die Ameise herum« — wie dies auch im einzelnen aufzufassen sein mag. Die ominöse Bedeutung der Ameise ist auch ersichtlich aus einem *Lisān* XIV p. 203 angeführten Vers von Abū l-Ward al-Ǵaʿdī: »Allah verfluchte die ihn gebar, und sie gebar einen mit Ameisen und mit Unheil«. Verschiedene Überlieferungen wegen des Verbotes des Propheten, die Ameise zu töten, bietet Damīrī: *kitāb ḥajāt al-ḥajawān* II p. 431 ff. (Ausg. 1284), wo übrigens die Fabel von den Ameisen und Salomo (vgl. *Sur.* 27, 18 ff.) variiert wird. In der Schlacht bei Ḥunain werden B. Hišām zufolge die Engel durch

gebrauchten Dinge sind keine speziellen Angaben vorhanden, und ein Prinzip läßt sich schwerlich finden. Das wahrscheinlichste dürfte sein, daß man mit diesen Dingen etwas der Menschenwelt und dem Stamme Gehöriges in den übernatürlichen Kreis hineinbringen will. Nicht verständlicher ist ein anderes von den neueren Reisenden bezeugtes Verfahren: Der Schwörende nimmt irgendein Holzstückchen, einen Zweig oder einen Stock in die Hand und schwört »bei dem Leben dieses Holzes«[1]). Etwas Konkretes muß der Schwörende vor sich haben. Es kann auch Brot und Kaffee, die vornehmsten Nahrungsmittel, sein. Indem er diese in der Hand hält, schwört er bei der Familie. Das ist uns nach Kap. VIII verständlich, ebenso die von BURCKARDT (p. 103) mitgeteilte Sitte, die Hand an den Zeltpfahl zu legen, indem man schwört »bei dem Leben dieses Zeltes und seiner Bewohner«. — Zu bemerken ist noch, daß die heutigen Araber diese Schwüre ebenso wie den Fluch oft mit *ḳibla* ausüben (LANDBERG).

Ameisen vertreten. Über die Ameise nach der Vorstellung der Babylonier siehe HUNGER: *Babylonische Tieromina.* Berlin 1909, p. 136 ff.

[1]) Dieser Schwur heißt *dīn el-ʿūd.* Die S. 152 A. 5 erwähnten Verfasser teilen noch andere Eide und deren Bezeichnungen mit.

X. Der Eid und die Götter. Schwurformeln.

Wir haben im vorhergehenden nur hie und da die Götter erwähnt. Eine kurze Erörterung ihres Verhältnisses zum Eid wird vielleicht hier am Platze sein. — Gewöhnlich nimmt man wohl an, daß der Eid und die Götter untrennbar zusammengehören. Nach dem hier Dargestellten scheint es zunächst nicht so. Wo der Schwur ein Fluch ist, kann dieser auferlegt werden, ohne daß die Rede vom Dazwischentreten einer Gottheit ist. Bei den anderen Eidesarten haben wir auch nicht immer von Göttern gehört. Die Bedeutung der Götter werden wir einsehen, wenn wir uns klar machen, was es heißt, daß man im Schwur ein starkes Wort spricht. Daß der Mann sich in seiner ganzen Kraft erhebt und ein übermenschlich starkes Wort spricht, kann man auch so ausdrücken, daß er ein h e i l i g e s Wort spricht. Diese Kraft ist göttlicher Art und stammt aus dem Göttlichen. So verstehen wir, was es heißt, daß der Schwörende sich durch die Schwurformel seinen Gott gegenwärtig macht, und warum der Schwur durch ein Opfer verstärkt wird: in seinem Gott hat er die Kraft, das starke Wort zu sprechen. Wir werden dann auch einsehen, daß der Unterschied nicht sehr groß ist zwischen Formeln wie »bei der Verwandtschaft« und »bei dem Stammesgotte« oder »bei den Vätern«. Denn die Väter und der Stammesgott vertreten beide die Kraft, die der Stamm besitzt.

Bei einer der dem Eide zugrunde liegenden Auffassungen des Eides, nämlich bei der, die den Eid als Verfluchung betrachtet, kann der Eid doch eine selbständige Stellung den Göttern gegenüber erhalten. Dies ist in charakteristischer Weise der Fall im A s s y r i s c h e n. Hier, wo die Götter in allen Fluchformeln eine so große Rolle spielen, könnte man denken, daß *mamit* seine Kraft nur von ihnen hätte. Dies ist jedoch nicht der Fall; *mamit* kann von allem, was zwischen Himmel und Erde ist, herkommen: von Bäumen, vom Feuer, von den Eltern, von Geräten und so auch von den Göttern, wie die Beschwörungen (besonders *Šurpu*) zeigen. Der Unterschied ist lediglich der, daß das letztgenannte stärker als das übrige ist. *Mamītu* wird in den Formeln oft unlösbar genannt. Dies wird im vollständigsten

Sinne gefaßt, so daß es auch nicht von den Göttern gelöst werden kann. So heißt es in einer Beschwörungs- oder Schwurformel [1]: *mamit, mamit*, ein Zauberkreis [2], der nicht fortgerückt, ein Kreis der Götter, der nicht überschritten werden kann, ein Kreis vom Himmel und von der Erde, der nicht verändert werden kann, kein einziger Gott kann ihn aufheben, kein Gott noch Mensch kann ihn lösen (oder: aus seinem Kreise gelöst werden) usw. — Zum Schluß (Z. 36—40): Wer den Eid bei den großen Göttern nicht fürchtet, den soll der Eid bei den großen Göttern packen; die großen Götter sollen ihn verfluchen. — Wir sehen hier, wie *mamit* sein selbständiges Dasein führt, und teilweise den Göttern überlegen ist. So heißt es auch in *Šurpu* V 16 ff., VII 38 ff., daß Marduk seinem Vater Ea meldet: »Ein Dämon hat einen Menschen befallen, aber ich weiß nicht, was der Mensch begangen hat, und wodurch er geheilt wird.« Das Band, mit welchem *mamit* bindet, gehört nicht dem direkten Machtgebiet der Götter an. Der Eid ist insofern stärker als die Götter, als er nach seinen bestimmten Gesetzen wirkt, nach denen die Götter sich richten müssen [3]. Die Oberherrschaft Anu's wird damit bezeichnet, daß er der *mamit* des Himmels ist [4].

Daß *Mamītu* in der Götterreihe als selbständige Gottheit figuriert, kann nach diesem nicht wundernehmen. Es wird als Göttin im *Gilgamešepos* X Col. VI 36 ff. erwähnt, wo es heißt: » [il] Anunnaki, die großen Götter, versammeln sich, [il] Mamītu, die das Schicksal bildet, setzt mit ihnen die Schicksale fest«. Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß sie eine Unterweltsgöttin ist; an anderen Stellen wird sie geradezu in Verbindung mit Nergal erwähnt (*Šurpu* VIII 14) bzw. als dessen Gemahlin [5]. — An anderen Stellen ist Šamaš der

---

[1]) *Cuneiform Texts* XVII Pl. 34.

[2]) *uṣurtu*, eig. »Zeichnung«, von יצר

[3]) Zu diesen Vorstellungen gehört es auch, daß Marduk, als er zum Obersten der Götter erkoren wird, eine Zauberformel und die Schicksalstafeln erhält (*Enuma eliš* II 43, vgl. VII 26. 34). Das Schicksal ist stärker als die Götter, aber das Schicksal und *mamītu* gehören zusammen (siehe unten das Zitat aus dem *Gilgamešepos*). Andererseits darf nicht übersehen werden, daß die Schicksalstafeln ja zu den Göttern gehören. Wenn sie auch ihre Stärke von solchen Tafeln haben, wie die griechischen ihre Kraft der Ambrosia verdanken, so sind sie doch immer die Stärksten.

[4]) II *Rawlinson* 47, 16, vgl. SAYCE: *Hibbert lectures* 291 rm.

[5]) BÖLLENRÜCHER: *Gebete und Hymnen an Nergal* (Leipziger semit. Studien I) p. 20. B. identifiziert sie unrichtig mit M a m i, vgl. ferner SCHEIL: *Délégation en Perse* VII p. 143 und den Namen M a m i t u s i l l i m (siehe TALLQUIST: *Neubabylonisches Namenbuch* s. v.). Vgl. MERCER: *The oath* p. 27; MERCER macht auch auf *Mamītu* als Bezeichnung eines Monats aufmerksam. Diesen bestimmt er im Anschluß an HOMMEL als den Zehnten (*Tebet*); siehe p. 23; vgl. 36 A. 1.

Gott des Eides [1]), was vermutlich mit seiner Stellung als »Richter« zusammenhängt.

Bei den Arabern begegnen wir zum Teil ähnlichen Vorstellungen vom Fluche wie bei den Babyloniern. Auch hier kann der Fluch von allen möglichen Dingen kommen. Der Prophet betete immer, bevor er in eine Stadt hineinging, gegen das Böse der Stadt und ihrer Einwohner und alles dessen, was sich darinnen befand (Hiš. 756 f.), und er nennt in einer Formel den Fluch Allahs, der Engel und der Menschen (Hiš. 970, 8), wie die heutigen Beduinen von »einem ewigen Fluch von der Erde bis zum Himmel empor« sprechen (JAUSSEN 229). Auch haben wir den Fluch als eine selbständige Größe behandelt gesehen (siehe oben S. 89 Anm. 2); und in Gedichten kann man vom Eid beinahe wie von einem persönlichen Wesen sprechen. Doch hören wir nie, daß er ein den Göttern gleichgestelltes Wesen sei.

Bei den Israeliten ist der Sachverhalt im wesentlichen derselbe wie bei den Arabern. Doch macht sich die Abhängigkeit der Gottheit vom Eide auch hier geltend, jedoch auf andere Weise als die für das Babylonische dargestellte, nämlich darin, daß Jahwe selbst seine Worte durch Schwören erhärtet. Daß die babyl.-assyr. Götter schwören (z. B. Ereškigal in *Ištars Höllenfahrt* IV 31; siehe UNGNAD in GRESSMANNS: *Altoriental. Texte* p. 67) wird man wohl als sehr verständlich betrachten. Dasselbe ist der Fall mit Jahwe. Sein Schwur ist keineswegs als ein bildlicher Ausdruck zu verstehen. Er schwört bei sich selbst (*Gen.* 22, 16; *Ex.* 32, 13; *Jes.* 45, 23; *Am.* 6, 8; 8, 7; immerfort bei *Jer.*); »bei seinem rechten Arm« (*Jes.* 62, 8), d. h. bei seiner Kraft; »bei seinem großen Namen« (*Jer.* 44, 26); »bei seiner Heiligkeit« (*Am.* 4, 2). Diese ganzen Wendungen besagen alle dasselbe: er spricht in seiner ganzen Göttlichkeit, mit der ganzen Kraft, die er als Gott besitzt, und er setzt seine Existenz als Gott dafür ein. Nach der Auffassung des Eides als einer Selbstbehauptung, indem der Schwörende mit seinem ganzen Wesen spricht, wie es oben (Kap. VIII) dargestellt wurde, verstehen wir diesen Schwur. Der Eid Jahwes ist ein starkes Zeugnis davon, wie wenig abstrakt der israelitische Gottesbegriff ist. Jahwe ist eine stärkere Persönlichkeit wie die Menschen, aber was wir »Absolutheit« nennen, ist ein den alten Israeliten unbekannter Begriff. In der Stärke seines Wortes kann es Abstufungen geben. Die absolute Wahrheit ist ein Begriff, den man auch für Jahwe nicht denken kann. Er kann den Propheten einen Lügengeist schicken,

---

[1]) K. 4209 Rev. Z. 12 (Mitteilung von B. LANDSBERGER). Über Šamaš als Richter siehe JASTROW: *Religion* p. 69.

wenn es seine Ziele fördert. Aber darin, daß er bei sich selber schwört, liegt, daß er von keinem anderen abhängig ist.

Bei den assyrischen Göttern ist das Verhältnis etwas anders. Götter zweiten Ranges schwören bei Göttern ersten Ranges (so Ereškigal im oben angeführten Beispiel). Ištar schwört bei dem Stein, den sie um ihren Hals trägt (*lū ukni kišādi-ia. Gilgamešepos* XI 165). Vermutlich ist dieser ein Amulett, das sie in ihrer Göttlichkeit schützt. Aber als Gottheit ersten Ranges schwört sie auch bei sich selbst: *lū anāku* [1]).

Die Auffassung vom Eide als etwas den Göttern gegenüber Selbständigem, die wir bei den Assyrern vorfinden, hat ihre Gedanken nicht vollkommen beherrscht. Die Regel ist eben bei ihnen, daß die Götter den Eid gewährleisten. Der Eid als Fluch wird dann eine Anrufung an die Götter oder den Gott, daß er den Wortbrüchigen strafe, und insofern er eine Lossagung vom Lebenserhaltenden ist, eine solche von dem betreffenden Gott.

Die Regel ist, daß man bei seinem eigenen Gotte schwört. Wenn der Eid ein Lossagungseid (oder dessen Kehrseite: ein exstatischer Eid) ist, so ist dies selbstverständlich; aber auch da, wo er ein Fluch ist, ist es das Natürliche, daß man den Gott, mit dem man in Verbindung steht, anruft. Doch kommt es in solchem Falle auch vor, daß der Sieger den Bezwungenen bei seinen Göttern schwören läßt. Tiglat Pilesar I (etwa 1100) ließ die Naïrikönige bei seinen großen Göttern vor Šamaš (also einem mitgeführten Šamašemblem) schwören, daß sie treue Vasallen sein wollten (*K. B.* I 32 f., V. 13 f.)[2]). Im Falle des Eidbruches wird der Schwörende von den Göttern des Siegers bestraft (z. B. *K. B.* II 144 f., Z. 17 f.). Die Götter des Siegers sind ihm so groß geworden und ihre Machtsphäre so ausgedehnt, daß sie ihm in allen Fällen die besten Bürgen sind.

Die alten Babylonier schwuren beim Hauptgott des Landes und der Stadt, bei ihrem König und oft bei ihrem Heimatsort [3]). Damit haben sie die Mächte genannt, auf welchen ihre Existenz beruht,

---

[1]) Vgl. Mercer: *The oath* p. 29 f.

[2]) Wenn nach 1. *Sam.* 29, 6 Akiš bei Jahwe schwört, beruht dies wohl auf einem Lapsus. Im Islam schwört jedermann nach seiner eigenen Religion. Der Jude soll schwören »bei Gott, der die Thora an Moses offenbarte und ihn vom Ertrinken errettete«, der Christ »bei Gott, der das Evangelium an Jesus offenbarte«, der Zarathustrier oder der Götzendiener »bei dem, der ihn erschaffen und gebildet hat« (Bāǵūrī II 358). Ausführliche Schwurformeln für die Verehrer der verschiedenen Religionen im Reich der Mamlukensultane gibt al-ʿUmarī in seinem mehrmals erwähnten Werk.

[3]) Kohler und Ungnad: *Hammurabis Gesetz* III passim; Meissner: *Beiträge zum altbab. Privatrecht* p. 5.

und von denen sie abhängig sind. Wenn bei zwei Königen geschworen wird, bedeutet dies entweder, daß die beiden um die Macht streiten, so daß man sicherheitshalber bei beiden schwört, oder daß der eine Stadtkönig, der andere Landkönig [1]) ist.

In Israel ist, wie schon erwähnt, nur der Eid bei Jahwe erlaubt (vgl. S. 142). Damit sind andere Götter ausgeschlossen. Aber wir haben gesehen, daß daneben noch Überreste des alten Eides beim Geschlecht vorhanden sind, wie auch der Schwur beim König und anderen, die jedoch nicht mit Jahwe konkurrieren, vorkommt (s. S. 140f.). In den *Elephantinepapyris*, wo eine Sonderentwicklung der alten israelitischen Religion bezeugt ist, scheint die Sachlage anders zu sein. Hier wird bei dem Gotte Jahō geschworen [2]), aber auch bei ʿAnatjahō (*Pap.* 32 = Sachau Nr. 33, 3) und Ḥarambetʾel (*Pap.* 27 = Sachau Nr. 28, 7) [3]). Etwas anderes ist es, wenn der Ägypter Pīʾ die Jüdin Mibtaḥja einen Eid bei der ägyptischen Göttin Sati schwören läßt [4]). Das müssen wir auf dieselbe Weise verstehen, wie wenn der Assyrerkönig den Besiegten bei Šamaš schwören läßt. Es kann nur da stattfinden, wo der Schwörende kein inneres Verhältnis zum Schwurgott zu haben braucht, und wo der Eid eine rein äußerliche Selbstverfluchung ist. Aber als das Normale dürfen wir es nicht betrachten. Neben diesen Zeugnissen aus der israelitischen Volksreligion erwähnt Ed. Meyer *Am.* 8, 14, wo der Prophet die abtrünnigen Israeliten mit Worten bezeichnet, die er (nach Gressmann) so wiedergibt: »die, welche bei der Aschimat von Samaria schwören, und die sagen: beim Leben Deines Gottes, Dan, und beim Leben Deines Daud, Beʾēršebaʿ [5]).« Demnach haben wir hier einige der Götter genannt,

[1]) Kohler und Ungnad Nr. 380; vgl. Daiches: *Altbab. Rechtsurkunden* p. 20.

[2]) Wenn Pap. 36 (Sachau Nr. 34), Z. 4 so zu verstehen ist.

[3]) Vgl. oben S. 145. 148 A. 1 und Meyer: *Der Papyrusfund von Elephantine* p. 58. Epstein hat es sehr wahrscheinlich gemacht, daß ASMbēthēl und ʿAnatbēthēl Sach. 18, VII 5 f. Personennamen, nicht Götternamen sind. Ebenso will er Ḥarambēthēl 28, 7 als den Namen eines Priesters oder Fürsten, des Vorsitzenden im Gericht auffassen. Vor ihm rufe (קרא על) der Beklagte. Allerdings steht hier: vor dem Gotte Ḥarambēthēl, was Epstein damit erklären will, daß die Fürsten im *A. T.* auch אלהים genannt werden können, wie ja auch die ägyptischen Könige als göttlich verehrt wurden (*ZAW* 1912 p. 143 ff.). Was auch immer Ḥarambēthēl sein mag, es handelt sich auf jeden Fall um eine Erklärung vor einem göttlichen Wesen, also um einen Schwur.

[4]) Sayce und Cowley: *Aramaic Papyri, discovered at Assuan*, London 1910, Pap. F Vgl. Meyer: *Papyrusfund* p. 39 f.

[5]) Die Veränderung von אַשְׁמַת שֹׁמְרוֹן in אֲשִׁמַת שׁ״ scheint ziemlich einleuchtend. Der Name ʾšm-betʾel kommt *Pap. Eleph.* Taf. 20 (Sach. Nr. 19) Col. VII 5 vor. Vgl. die anderen analogen Namen bei Meyer p. 58, unter denen vor allem אֲשִׁימָא 2. *Reg.* 17, 30. Für die Änderung von דֶּרֶךְ בְּאֵר־שָׁבַע in דֹּדְךָ ב״ spricht in Sonderheit, daß wir dadurch

bei denen die Israeliten trotz der Ermahnungen der Propheten und der Priester schwuren, d. h. die sie verehrten.

Im Islām ist in analoger Weise nur der Eid bei Allah erlaubt. Nichtsdestoweniger haben wir viele Beispiele dafür gesehen, daß man in der islamischen Welt teils bei den Vätern, teils bei *walī*'s schwört, welche für diese Leute den Platz eingenommen haben, den der Prophet dem alleinigen Allah vorbehalten hatte. Beim Eide, wo reale Interessen auf dem Spiel stehen, wird es offenbar, wer die eigentliche Macht in einem Volk besitzt. — Für die Art des Eides ist es bezeichnend, daß man nicht nur bei lokalisierten *walī's* schwört, in Syrien bei »sidnā Jaḥjā«, in Ägypten bei Ḥosēn und Aḥmed usw., sondern auch bei Standesheiligen. So schwören die Seeleute bei dem tunesischen Heiligen Muḥriz, der ein besonderer Schutzheiliger der Seereisenden ist [1]).

Aus der Vorstellung heraus, daß Gott den Eidesbruch straft, bildet sich die weitere, daß man beim Eide die Gottheit als Zeugen anruft. Man sagt: Gott weiß, daß ich nicht lüge; so *Aġ.* XVI 157, 21; ebenso *Ḥam.* 88, Vers 2 [2]); *Mufaṣṣal* p. 163. Der Kommentar sagt hier, daß diese Äußerung die Form eines erzählenden Ausdrucks hat, aber einen Eid bezweckt, in dem Gott zum Zeugen gerufen wird. Ferner *Ḥam.* 110, Vers 4; 252, 8; Ṭab. II 132, 3. Oder es heißt: Gott ist Zeuge (*jašhadu llāhu*), *Sur.* 9, 108; Hiš. 827, 19. Der Form nach kann es auch eine Anrede an Gott sein: »Gott, du weißt, daß usw.«. Bei den Israeliten begegnet uns diese Vorstellung oft. »Jahwe ist ein Hörender zwischen uns«, heißt es *Jdc.* 11, 10;

in den beiden parallelen Sätzen die gleiche Person (die zweite) erhalten. דוד als Bezeichnung für einen Gott kommt auf dem Mešastein Z. 12 und in Eigennamen vor (siehe die Kommentare von Nowack und Marti). Behalten wir דֶּרֶךְ, so muß eine andere Erklärung gesucht werden. Wallin (*ZDMG* VI p. 193 f.) erwähnt einen Schwur bei den modernen Orientalen, der zunächst sehr ähnlich aussieht: »bei dem Weg, den wir gehen«. Aber die modernen Orientalen schwören bei allem ohne Prinzip. Wir müßten dann jedenfalls »bei dem Weg zum heiligen Ort« verstehen, was an sich möglich wäre (vgl. Driver: *Joel and Amos* z. St.). Rob. Smith (*Religion* 140 Anm. 254) schlägt die Übersetzung vor »nach dem (Schwur-) Ritus von Be'erseba'«. Das verträgt sich aber nicht mit dem Schwurpartikel חַי. Vielmehr würden wir, da דֶּרֶךְ nach *Jer.* 12, 16 »Kultus« bedeuten kann, übersetzen können »bei Bę'erseba's Kultus«. Dieser Schwur wäre nach S. 148. 162 sehr normal und hat Analogien in den häufigen arabischen Schwüren beim Opfer und beim Pilgerfest. Schwierig ist es jedoch immerhin, daß es mit einem Satzteil in der zweiten Person parallel steht.

[1]) Goldziher: *Stud.* II 311 nach Jāqūt I p. 899, 17.

[2]) Der Verfasser des Gedichtes ist al-Ḥāriṯ b. Hišām, Bruder Abū Ǵahls und Gegner des Propheten bei Badr. Auffallend ist in seinem Munde الله. Der Verdacht wird dadurch gesteigert, daß dasselbe Gedicht, allerdings mit vielen Varianten, Hiš. 523 vorkommt nud dort das farblose أقوام für الله steht. Also wird beides Korrektur für einen »Götzen« sein.

»ein zuverlässiger Zeuge bei uns«, *Jer.* 42, 5, vgl. 1. *Sam.* 12, 5 f.[1]). Damit verwandt ist die Form: »Jahwe soll zwischen mir und dir richten« (*Gen.* 16, 5; 1. *Sam.* 24, 16), und noch mehr: »Jahwe ist zwischen mir und dir« (1. *Sam.* 20, 23. 42). Diese Form finden wir auch bei den Arabern: *Allāhu bainī wabainaka* (Ṭab. II 119, 12).

Eine andere, mit dieser verwandte Vorstellung liegt besonders beim promissorischen Eid vor, wenn der Eid als eine Zusage an Gott aufgefaßt wird. Er ist dann zugleich Bürge und Interessent und wird eventuell eingreifen. Dieser Auffassung sind wir begegnet in Ausdrücken wie: *ʿalaija ʿahdu llāhi* oder *miṯāḳu llāhi* oder *ḏimmatu llāhi* (siehe S. 11); Wendungen, denen im Hebräischen ein Ausdruck wie ein »Jahwe-berīt« entspricht.

In der Schwurformel kann man den, bei welchem man schwört, mit der Schwurpartikel ohne weiteren Zusatz nennen: »bei Jahwe«, »bei Allah«. Die Absicht ist, lediglich durch das Nennen ihres Namens ihre Anwesenheit herbeizuführen (vgl. S. 16 und Kap. VIII) »Die hohen Götter nennen« ist ein im Assyrischen vorkommender Ausdruck für schwören[2]). Aber wie beim Fluche ist es sehr gewöhnlich, daß man den, bei welchem man schwört, unter einer Umschreibung nennt. Man sagt z. B.: *ḳaʿīdaka*[3]); das heißt: »der neben dir sitzt«, d. h. dein Helfer, was nach Belieben auf den verschiedenen Religionsstufen verdolmetscht werden kann. Der Gottesname kann gänzlich weggelassen werden, indem man lediglich erklärt: »Ich schwöre!«[4]); oder indem man sagt: »Ich schwöre bei dem, bei welchem ich schwöre!« (Hiš. 203, 18; *K. al-muʿammarīn* p. 8, 14; 43, 1) oder »bei dem, bei welchem man schwört« (Hiš. 135, 9). Einige der Umschreibungen in arabischen Quellen verdecken wahrscheinlich heidnische Formeln. — Wir haben von der Bedeutung des Ortes und des Opfers beim Eide gesprochen. Eine Erinnerung daran ist es sicher, daß man mit so vielen Formeln schwört, teils beim Herrn des heiligen Ortes, teils beim Herrn des Opferfestes. Der bloße Zusatz von »Herr« macht die Formel muslimisch. Man schwört beim Herrn der Kaʿba, beim heiligen Gebiet, beim Herrn

---

1) Auf der anderen Seite nimmt Jahwe Himmel und Erde zu Zeugen seiner Worte an Israel *Deut.* 30, 19.

2) Vgl. das arabische نشد »zitieren« und »beschwören« (schwören lassen) wie ذكّر.

3) Siehe Nöldeke: *Beiträge* p. 102. 108 Anm. 3. Ibn Sīda (*al-Muḫaṣṣaṣ* XIII p. 116) führt die Form قَعْدَكَ an. Dasselbe bedeutet wohl das ebenfalls von Ibn Sīda angeführte جَيْرِى.

4) وأقسم (*Ḥam.* 201); وأحلف (Goldziher: *Abh.* II *kitāb al-muʿammarīn* p. 40, 15). Im Islam ist dies kein Schwur (Ḳasṭallānī IX p. 421). Für die Juden siehe unten.

der dortigen Tauben [1]). Beim Herrn »der hüpfenden, hervorschreitenden (Kamele)« (*Aġ.* X 22, 7). Unzählig sind die Formeln, in welchen die Kaʿba genannt wird. Einer sagt: »Ich schwöre beim Hause (sc. der Kaʿba) und was sich darum befindet von denen, die beim Hause Zuflucht suchen oder gehorsam sind« (Lane s. v. طاق). Ein anderer: »Bei dem, wozu die Pilger pilgern, und bei dem *hilāl*, das die Geweihten an den Seiten von Naḫla rufen« [2]) (*Ḥam.* 612). Man schwört beim ganzen heiligen Gebiet und allem, was sich daselbst befindet: Bei Ṯaur und dem, der Ṯabīr gegründet hat, bei dem Wanderer auf der Ḥirā, bei der Kaʿba, dem schwarzen Stein, den Wallfahrtenden usw. (Hiš. 173 i. m.). Ebenso bei dem Herrn des Hauses und des heiligen Monats (*kitāb al-muʿammarīn* p. 59, 14). Jemand schwört beim Herrn der Opfertiere und der Pilger (*Aġ.* XII 15, 28 f.); bei dem, der die Haare scheren läßt (am Fest, nl. Gott. Wāḳ. 182, Note 2). Man schwört »bei Allah und seinen Offenbarungen und bei Ort und Zeiten des *ḥaǵǵ*-Festes« [3]).

Eine andere Gruppe von Formeln geht auf eine nähere Beschreibung des Gottes, bei dem man schwört, hinaus. Man sagt: »Bei dem Gott, außer dem es keinen gibt« (Ṭab. II 33, 10; 64, 7), bzw. mit dem Zusatz: »der das Verborgene und das Offenbare kennt, der Gnädige, der Barmherzige« (Ṭab. II 600, 13 f.). Oder: »Bei deinem Gott und bei dem Gotte dessen, der vor dir war, und dessen, der nach dir kommt« (Ṭab. I 1723, 2 ff.). Mehr speziell muslimisch ist: »Bei dem, der Muhammed vor allen anderen Menschen erwählt hat« (Buḫ. *kitāb al-ḫuṣūmāt* Nr. 1. Ein Jude fällt hier ein: »Nein, bei dem, der Moses vor allen anderen erwählt hat«). Solche Formeln, in welchen Gott mit verschiedenen Namen und Eigenschaften genannt wird, werden im *fiḳh* empfohlen (Bāǵūrī II 358). In den Eiden bei al-ʿUmarī wird eine ganze theologische Beschreibung von Gott, seinem Wesen und seinen Eigenschaften gegeben. — Oft gibt man eine Umschreibung, die durch die Situation veranlaßt ist [4]). Zu Muʿāwija

[1]) Das letzte im Gedicht von Ruʾba b. al-ʿAǵǵāǵ Hiš. 55, 11: »Nein, beim Herrn der Zuversichtlichen, die sicher wohnen beim Bindeplatz der Opfertiere und beim überwachten Haus« (بيت المسدن). *Lisān* XVII p. 222 oben zitiert den Vers (mit القاطنات für الآمنات) und sagt, daß es sich um die Tauben Mekkas handelt. Von denen wird auch sonst gesprochen, z. B. Hiš. 74, 10, vgl. *Psalm* 84, 4.

[2]) Allerdings kann auch Gott gemeint sein (bei dem, für den die Pilger pilgern und *hilāl* rufen) oder: bei den Pilgern für ihn (sc. Gott) und dem *Hilāl*ruf (vgl. den Kommentar).

[3]) Zamaḫšarī im *Muḥīṭ al Muḥīṭ* s. v. شعر. Statt mit »Ort« kann man مشعر mit »Ritus« übersetzen.

[4]) Muḥammed erkannte die Laune ʿĀʾišas daran, ob sie »beim Herrn Muḥammeds« oder »beim Herrn Abrahams« schwur (Goldziher in *Mélanges Derenbourg* p. 230 Anm.).

sagt einer: »Bei dem, der die Stellung des Kalifen groß gemacht hat« (Ṭab. II 194, 6). Muḥammed beschwört die Juden bei Gott und bei dem, was er ihnen offenbarte, und bei dem, der ihre Vorfahren mit Manna und Wachteln speiste, und bei dem, der das Meer für ihre Väter austrocknete (Hiš. 376, 18 ff.). Man schwört bei dem, der das Samenkorn spaltet und den Lebensatem erschafft (*Ḥam.* 312, 2; die erste Hälfte ist eine Anspielung auf *Sur.* 6, 95), bei dem, der für die Speisen Sorge trägt auf der Ebene und im Gebirge (*Ḥam.* 694, 2 v. u.). So sagt eine Frau, deren Mann in seiner Freigebigkeit alles verschenkt. Ferner bei dem, der den Himmel an seine Stelle emporgehoben hat und den Mond in der Nacht, wenn er voll ist, und wenn er neu ist (*Ḥam.* 268), »bei dem der meine geringe Person speist« (Ibn Sīda p. 118)[1], und mehr mit Hinblick auf die Umstände des Schwures: »bei dem, der das betrügerische Auge kennt und das, was die Herzen verbergen (Ṭab. II 20, 19). Die alten *Kāhine* schwuren bei Naturerscheinungen: »Beim Zwielicht, bei der Finsternis der Nacht, bei der Morgendämmerung, wenn sie sich daran schließt« (Hiš. 11, 4)[2], Schwüre, die in den ältesten Suren immerfort wiederkehren, und die wohl mehr eine ästhetische als reale Bedeutung haben.

Im *Alten Testament* haben wir Schwüre, die an die oben erwähnten erinnern. *Jer.* 38, 16 wird geschworen »bei Jahwe, der uns dieses Leben geschaffen hat«, und nach *Jer.* 16, 14; 23, 7 bei »Jahwe, der die Israeliten aus Ägypten herführte«. Aber in Zukunft, heißt es, soll man schwören bei Jahwe, der die Israeliten aus dem Norden herführte. David schwört bei Jahwe, der ihn aus jeder Drangsal errettet hat (2. *Sam.* 4, 9); wenn Hiob bei El schwört, der ihm sein Recht verhält und seine Seele erbittert (*Hi.* 27, 2), so begründet er diesen Schwur damit, daß trotz alledem der *rūaḥ Elōah* noch in seinerNase sitzt (V. 3). Nach dem Talmud kann man sowohl bei den in der Bibel angewandten Namen Gottes wie auch bei seinen Attributen schwören[3].

[1]) Unter den seltenen Schwurformeln, die Ibn Sīda p. 118 aufzählt, erscheint: عَوْضَ لا آتيكَ (Var. عوضِ). Dieses عوض, das nach den arabischen Philologen »die Zeit« mit der Nebenbedeutung Schicksal bezeichnet (الدهر, siehe *Ḥam.* 271, Vers 2 und Freytag s. v.) und mit der Verneinung durch »niemals« wiedergegeben wird, ist nach Rob. Smith (*Kinship* 61 Anm.) urspr. der Gott *ʿAuḍ* der Bakr-Wāʾil, den er mit dem hebr. עוץ identifiziert; vgl. *Reste* 66 und *Religion* p. 29 Anm. 13 (wo die Bemerkung von Nöldeke in *ZDMG* XL 184 bestritten wird).

[2]) Der *Kāhin* Saṭīḥ schwört bei den Schlangen, die sich zwischen den beiden *ḥarra's* befinden (Medina), Hiš. 10, 14, der *Kāhin* Šiḳḳ »bei den Menschen zwischen den beiden ḥarra's«.

[3]) Es wird ein Unterschied zwischen nur von Gott gebräuchlichen Bezeichnungen, wie אלהים, אל אלהיכם, אהיה אשר אהיה usw. und solchen wie חנון, הגבור, הגדול usw.

Bestimmte Personen haben gewisse Lieblingsschwüre. Ḥakīm b. Ḥizām, der bei Badr gegen Muḥammed kämpfte und mit dem Leben davonkam, obschon er sich der Gefahr aussetzte, schwur später, als er sich bekehrt hatte, »bei dem, der mich aus der Schlacht bei Badr errettete (Hiš. 440, 20). Der Prophet hatte selbst mehrere Lieblingsschwüre [1]). An einer Stelle wird als solcher erwähnt: *ăllahi lladī lā ilāha ġairahu* »bei Gott außer dem es keinen Gott gibt (Hiš. 452, 2). Am häufigsten kommt vor: »bei dem, in dessen Hand meine (bzw. Muhammeds) Seele ist« (z. B. Buḫ. *kitāb al-aimān* Nr. 3; Muslim-Nawawī IV p. 108) [2]). Dieser Schwur erinnert an den Schwur des Elias: Bei Jahwe Ṣebā'ōth, in dessen Dienst ich stehe (1. *Reg.* 17, 1; 18, 15). Ein anderer seiner Schwüre war: »Bei dem, der mich mit der Wahrheit gesandt hat« (*Aġ.* X 144, 7 v. u.). Diese Form wird auch in der Anrede an ihn gebraucht: »Bei dem, der dich mit der Wahrheit gesandt hat« (Hiš. 434, 14; 435, 4; Buḫ. *kitāb kaffarāt al-aimān* Nr. 3). Sein liebster Schwur soll gewesen sein: »Nein, bei dem, der die Herzen wendet« (*lā wamuḳallibi l-ḳulūb*, *Musnad Aḥmad* II p. 26).

Man wiederholt den Schwur zwei oder drei oder noch mehrere Male [3]), um ihm größeres Gewicht zu verleihen. Im Arabischen braucht man dabei alle drei Schwurpartikeln: *wallāhi wa-billāhi wa-tallāhi* [4]). Bei den heutigen Orientalen läßt sich ein Prinzip in den Schwurformeln kaum finden. Man schwört bei allem, was einem einfällt. Man schwört bei dem Schnurrbart, bei dem Feuer, beim Holz, bei

---

gemacht. Alle Silben, die vorn oder hinten angehängt werden, können ausgelassen werden, wie ל in ליהוה, כם in אלהיכם. Nach einigen gilt dies für die zuletzt angeführten nicht, da sie durch den Gottesnamen schon geheiligt sind (*Šebū'ōt* 35 a und b). Auch genügt das einfache: »ich schwöre« (Frankel: *Eidesleistung* p. 23).

[1]) Vom »Schwur des Propheten« ist »der Schwur beim Propheten« zu trennen; vgl. Goldziher l. c. in *Mélanges Derenbourg*. Beim Propheten schwören auch heutzutage die Araber (Landberg: *Arabica* V 142 f.; Jaussen 58); vgl. unten Kap. XV 2.

[2]) Dieser Schwur kommt auch häufig bei anderen vor, z. B. *Aġ.* XVI 68, 30; Hiš. 142, 2. 7; 144, 20 (angeblich nicht islamisch); 153, 13; 154, 2. Muslim-Nawawī IV p. 115 (Abū Huraira).

[3]) 'Abdallāh sagt: »Ich will lieber neunmal als einmal darauf schwören, daß der Prophet getötet worden ist« (Ibn Sa'd ed. Sachau II 2 p. 7, 17 ff.). Nach Musil 341 schwört man zehnmal. *Aġ.* XI 55 f. erzählt von Manżūr, der an 'Umar 40 Schwüre darauf leistete, daß er das Weinverbot, das er übertreten hatte, nicht kannte.

[4]) Burckardt: *Beduinen und Wahab.* p. 103; Lane: *Manners and customs* 3 I 168.

Bei al-'Umarī fangen die Eide auf diese Weise an: أقول وأنا فلان والله والله والله وتالله وتالله وتالله وبالله وبالله وبالله.

dem Weg, »bei diesem Kaffee, den der Gläubige wie der Ungläubige trinkt«, bei den 29 Buchstaben [1]).

Eine Formel kann durch den häufigen Gebrauch so abgenutzt werden, daß sie nicht mehr als eigentlicher Schwur gilt. So ist bei den Ägyptern *wallāh* kein richtiger Schwur; aber *wallāhi*, das die in der alltäglichen Sprache außer acht gelassene Genitivendung behält, ist ein wirklicher Schwur (Lane: *Manners and customs* 3 I 469).

---

[1]) Siehe Wallin in *ZDMG* VI 190. 193 f. und die sonst erwähnten Werke. Wallin erwähnt als in Ägypten und Syrien oft vorkommenden Schwur وكُسّ أُمّك »bei der Scham deiner Mutter«. Hier wie sonst lieben die Araber den Reim. Snouck-Hurgronje nennt als in Mekka beliebten Schwur: والله العظيم وبالله الكريم (*Mekka* II p. 325); والله العظيم *Aġ.* IX, 125,3.

XI. Die Beschwörung eines anderen.

Es gehört zum Wesen des Eides, daß der Schwörende die Schwurformel als die seinige anerkennen muß. Doch braucht er nicht immer selbst der eigentlich Aktive zu sein.

In dem feierlichen Akt, durch den die Israeliten sich verpflichten, die göttlichen Gebote zu halten, werden die Flüche dem Volke von den Leviten vorgesagt, und nach jedem Fluch antwortet das Volk אמן (*Deut.* 27, 15—26; vgl. *Jer.* 11, 5). Wir dürfen annehmen, daß diese Schilderung den Vorgängen des täglichen Lebens entnommen ist, und in der Tat ist an zwei anderen Stellen, wo es sich lediglich um menschliche Verhältnisse handelt, etwas ganz Ähnliches dargestellt. Als Nehemia die reicheren Juden veranlaßt hat, ihre Schuldforderung gegen die Armen fallen zu lassen, schüttelt er den Bausch seines Gewandes aus und sagt: »So möge Gott einen jeden, der diesem seinen Versprechen untreu wird, aus seinem Hause und seinem Eigentum ausschütteln, und so soll er ausgeschüttelt und ausgeleert sein«. Darauf spricht die ganze Versammlung אָמֵן und preist Jahwe (*Neh.* 5, 13). Sie erkennen seine Worte an und bekennen, daß sie dies als Jahwediener tun. Genau so ist der Vorgang bei dem oben behandelten Verfahren mit der des Ehebruchs verdächtigen Frau. Der Priester spricht ihr die Flüche vor und sie erkennt diese an, indem sie אמן spricht (*Num.* 5, 22). Dasselbe kommt nicht nur bei dem Flucheid, sondern auch sonst vor. Salomo schwört bei Jahwe, daß Šimʿī sterben soll, wenn er Jerusalem verläßt. Dieser macht diesen Eid bei Jahwe zu dem seinigen, indem er sagt: »das Wort ist gut, ich habe gehört« (d. h. ich bin einverstanden) 1. *Reg.* 2, 42. — Damit übereinstimmend heißt es im *Talmud*: Wenn jemand nach einem Schwur *āmēn* antwortet, so ist es, als hätte er mit eigenem Munde einen Schwur gesprochen (Š e m ū ē l im Anschluß an *Mišna*, *Traktat šebūʿōt* III 10 f. [1]), und dies Verfahren scheint das gewöhnliche gewesen zu sein, vgl. *Mt.* 26, 63 f.

[1]) FRANKEL: *Eidesleistung* p. 22 f. Wenn jemand sagt: Heute habe ich nicht gegessen oder die *tephillīn* nicht angelegt, und ein anderer ihm sagt: ich beschwöre dich, und der erste darauf Amen antwortet, so ist er für den Schwur verantwortlich (*Mišna šebūʿōt* XI).

Mit diesem feierlichen »Beschwören«, bei dem es deutlich ist, daß der Schwörende den Schwur anerkennt, ist ein anderes »Beschwören« verwandt, wo jemand schwört, um eine Aufforderung an einen anderen zu erhärten und eindringlich zu machen. Jonathan beschwört David bei seiner Liebe zu ihm (1. *Sam.* 20, 17) [1]). So »beschwört« Aḥab den Micha b. Jimla die Wahrheit zu sprechen (1. *Reg.* 22, 16; 2. *Chr.* 18, 15), und so werden »die Töchter Jerusalems« bei den Gazellen oder den Hinden der Steppe beschworen, die Liebe nicht zu wecken und stören, bis es ihr gefällt (*Cant.* 2, 7. 3, 5; vgl. 8, 4; 5, 8. 9).

Zur Bezeichnung des Beschwörens gebraucht man immer das *Hif'īl* von שבע mit Acc.; in der *Mišna* wird der Beschworene auch mit על eingeführt [2]).

Das Arabische hat viele Ausdrücke für das Beschwören. Wie im Hebräischen gebraucht man die Kausativform vom Verbum, das »schwören« bedeutet. Man sagt *aḥlafa* (z. B. *Aġ.* XII 157, 12; XXI 261, 4) und *ḥallafa* (Ṭab. II 600, 14). Al-Manṣūr ließ Abū Dalāma schwören, daß er in dem *mesġid* seines Stammes die *ṣalāt* verrichten wollte (*Aġ.* IX 127, 8: *aḥlafahu an*). Bei *aḳsama*, das sich nicht in das Kausativ setzen läßt, ist die Konstruktion eine andere; man sagt *aḳsamtu 'alaika an* (z. B. *Aġ.* XIII 2, 4 v. u.) [3]). Aber auch Verba, die nicht »schwören« bedeuten, werden hier gebraucht, nämlich solche, die »erwähnen«, gedenken machen bedeuten. Es heißt *judakkiruhu llāha* (Ṭab. II 7, 1). 'Abdallāh b. 'Amr, einer der »Heuchler« sagt *udakkirukumu llāha*, daß ihr euer Volk und euren Propheten verlaßt (Hiš. 559, 6). Mit ähnlichen Worten beschwört Jaḥjā b. 'Abdallāh den Kalifen al-Rašīd zu sagen, warum er ihn fesselt und straft (Ṭab. III 616, 16 f.). Noch häufiger kommt *našada* vor. Dies bedeutet »zitieren«, besonders Verse; die Person, der man etwas vorsagt, wird in Akkusativ eingeführt; *anšuduka llāha* bedeutet somit: ich zitiere, nenne dir Allah. Wie bei *dakkara* bewirkt man auch mit diesem Worte die Gegenwart Gottes oder des heiligen Gegenstandes, bei dem man schwört [4]). Man

[1]) Eine Änderung des M. T. ist unnötig. Jonathan beschwört David, daß er gütig gegen ihn sein solle, wenn er König würde (V. 14—16). Das Beschwören bei gegenseitiger Freundschaft haben wir auch Ṭab. II 600, 5 f.

[2]) *Cant.* 2, 7 usw. הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם 1 *Reg.* 22,16 אֲנִי מַשְׁבִּיעֶךָ; *Mišna šebū'ōt* V 2. 4. 5 משביעך אני; IV 5. 6. 7 u. a. משביע אני עליכם. Eigentümlich ist die Form משביעכני (Var. zu V 2. 4. 5), wo das אני wahrscheinlich durch das vorhergehende a attrahiert worden ist, aber es tritt als Suff. auf, sogar משביעני אני עליכם (IV 13).

[3]) Der negative Nachsatz mit لَمَّا Ṭab. II 600, 5 f.; ohne Konjunktion Hiš. 916, 3. Auch حلفت عليها kommt vor (*Aġ.* XVIII 205, 1 f.).

[4]) Man sagt sowohl نشد (Ṭab. II 13, 5) wie ناشد (ibd. Z. 9).

sagt: ich nenne dir Allah, daß du zu mir kommst (Ṭ a b. III 622, 19) [1]). Bisweilen werden die beiden Verben nebeneinander gebraucht. Al-Ḳattāl sagt: Ich nenne für Zijād, während die Gesellschaft in unserer Mitte ist, und erwähne ihm die Verwandtschaft mit Siʿr und Haiṯam (*Ḥam.* 95). Das Wort *našada* wird besonders gebraucht, wenn ein Verbrechen aufgeklärt werden soll. Als Umm Ḥakīm ihre beiden Söhne verloren hat, »erwähnt« sie den Leuten ihre Söhne (*Aġ.* XV 47, 7); als ein gewisser Ḥuṣain getötet worden ist, »erwähnen« ihn seine Verwandten in jeder Versammlung und auf jedem Markt (*Aġ.* XII 124, 6) [2]). Daß diese »Erwähnung« ein Schwur ist, geht aus der Weise hervor, in der die Leute gefragt werden; einer der eben genannten Alten sagt: »ich erwähne dir Allah und deine Religion: weißt du etwas von meinem Bruder?« Der andere antwortet: »Nein, bei meiner Religion [3]), ich weiß nichts« (l. c. Z. 11). Bisweilen wird *našada* term. techn. für »beschwören«, so daß man das, wobei geschworen wird, nicht als Objekt des Verbums, sondern mit der Schwurpartikel *bi* einführt. »Ich beschwöre dich bei Gott«, sagt Ḍimām (Ṭ a b. I 1723, 2) [4]); »ich beschwöre dich bei der Heiligkeit dieses Hauses (der Kaʿba) (B u ḫ. k. al-maġāzī nr. 19; vgl. H i š. 911, 1).

Wie aus diesen Zitaten hervorgeht, braucht man bei dieser Schwurart ziemlich dieselben Formeln wie sonst. Man beschwört bei der Kaʿba, bei Allah und der Verwandtschaft (*Aġ.* XII 124, 25), bei Allah und der Religion (ibd. Z. 11); ein Gesandter an den Propheten »erwähnt« ihm »Gott, deinen Gott, und den Gott derer, die vor dir waren, und den Gott dessen, der nach dir kommt« (H i š. 943, 18 f.), und er verstärkt die Frage durch dreimaliges Wiederholen [5]). Zuweilen hat dieser Schwur einen Zusatz, der bei dem gewöhnlichen Schwur ungewöhnlich wäre. Es heißt: »Ich erwähne euch Allah in eurem Blut und eurem Gehorsam!« (*Aġ.* I 13, 9) [6]) oder »ich erwähne

[1]) Der Nachsatz mit إلّا.

[2]) Das Suchen eines bestimmten Mannes im Kampfe wird jetzt auch نشد genannt (Musil 385).

[3]) Wie der Hebräer durch אמן den Schwur anerkennt, kann der Araber es tun mit اللّهمّ نعم (H i š. 944, 1. 3).

[4]) Der Paralleltext H i š. 943, 18 f. hat انشدك الله.

[5]) انى سائلك ومغلّظ عليك فى المسألة, dasselbe Wort, das vom Verstärken des Schwures gebraucht wird. Die oben erwähnten Formeln: *ʿamraka llāha* und *ḳiʿdaka* werden besonders beim Beschwören gebraucht (*Lisān* IV 432 f.).

[6]) أنشدكم اللهَ فى دمائكم وطاعتكم auch أنشدك اللهَ فى نفسك (Ṭ a b. III 133, 7 f.).

dir Allah, o Emir, in meinem Blut« (*Aġ*. IX 125, 10). — Aber oft kommt in der hier gebrauchten Schwurformel ein Hinweis auf das Verhältnis zwischen dem Beschwörenden und dem Beschworenen vor. ʿAbdallāh b. ʿUmar schreibt: Ihr kennt die Freundschaft, die zwischen mir und euch besteht, und ich beschwöre euch bei dem, was zwischen uns besteht (Ṭ a b. II 600, 5 f.). Als ʿAlī dem Ṭalḥa b. ʿUṯmān in der Schlacht den Fuß abgehauen hat, sagt dieser: »Ich erwähne dir Allah und die Verwandtschaft (unter uns), o Vetter!« worauf ʿAlī ihn ziehen ließ (*Aġ*. XIV 16, 15). Ein Verwundeter »erwähnt« seine abgehauene Hand (*Ḥam*. 590 vor der Mitte). Jaḥjā b. ʿAbdallāh sagt zu al-Rašīd: Ich »lasse dich gedenken« Allah's und unserer Verwandtschaft mit dem Gesandten Gottes« (Ṭ a b. III 616, 16 f.). Es heißt: Ich frage dich bei meinem Einfluß bei dir (H i š. 691, 20: *bijadī ʿindaka*).

Noch andere Verben werden in diesem Zusammenhang benutzt. Man sagt: *saʾaltuka bi-llāhi* »ich frage dich bei Gott«[1]), ja, *saʾalanī llāha* »er fragte mich bei Gott« (Ṭ a b. II 119, 8). Auch *ʿazama ʿalā* »beschwören«, das sich mehr dem zauberischen Gebrauch annähert, wird in diesem Zusammenhang gebraucht[2]).

Oft kann es zweifelhaft erscheinen, ob eigentlich der Beschwörende oder der Beschworene als der Schwörende betrachtet wird. Wenn der Beschworene den Schwur anerkennt, kann kein Zweifel bestehen. Aber oft ist es deutlich, daß die ganze Verantwortung auf dem Beschwörer liegt, und in dem Sinne hat sich der Islam entschieden. Ganz klar ist die Sache in einem solchen Schwur: Isḥāḳ sagt zu al-Rašīd: Ich schwöre (*ḥalaftu*) bei dem Grab von al-Mahdī, daß er deswegen befragen soll« usw. (*Aġ*. V 110, 27). Daß der Schwur den Beschwörer bindet, geht aus folgender Erzählung hervor: Ḳais b. Ḥaddadijja wird von Ibn Muḥarrik beschworen (*aḳsama ʿalaihi*), geraubtes Gut zurückzugeben. Dann sagt er: »Was mein und meines Geschlechts Teil betrifft, so hast du (oder habe ich?) d e i n e n Eid eingelöst« (*Aġ*. XIII 2 unten)[3]). Es hängt also von dem Verhältnis zwischen den beiden ab, ob der Beschworene den Schwur einlösen will.

---

1) So wird نشدتك اللّهَ erklärt *Ḥam*. 95. Man sagt سألتك بحيات راسك ان (*nawādir Abī Nuwās* p. 3. 7).

2) Ḥ a r ī r ī, erste Makame in fine. Natürlich läßt es sich nicht immer entscheiden, ob es sich um den richtigen, im Geistesleben wurzelnden Schwur oder das mechanisch-magische Beschwören der Zauberkünstler handelt. Teilweise werden dieselben Worte dafür gebraucht. — Hierhin gehört eine Wendung wie diese: انى أُعيذك بالله ان اخرج معهم »ich lasse dich bei Allah Zuflucht suchen dagegen, daß ich mit ihn ausziehe« (*Aġ*. IX 124, 11; vgl. 125, 26).

3) أَبررت قسمك; vgl. H i š. 319, 11 ff. und Ṭ a b. II 226, 7 f.: Jazīd hat geschworen,

Mit diesen Schwüren verwandt sind die Gelübde, durch welche man auf einen anderen Einfluß ausüben will. Suhail stellt sich mit dem Rücken gegen die Kaʿba und gelobt seine Stellung nicht zu verändern, bevor die Sühne für einen Erschlagenen bezahlt wird (H i š. 753, 4 f.; W ā ḳ. 262). Abū Sufjān erklärte das für töricht, da man das Geld nicht sobald verschaffen könnte. Es wurde auch nicht durchgeführt, — Fāṭima lehnt es ab, ʿAbdallāh zu heiraten; ihre Mutter beschwört sie das zu tun (*ḥalafat ʿalaihā*); sie stand in der Sonne und schwur (*ālat*) daselbst zu verbleiben, bis die Tochter sich ihr fügte (*Aġ.* XVIII 205, 1 f.). Zu ʿAjjāš, einem der nach Medina Ausgewanderten, sagte man: »Deine Mutter hat gelobt (*naḏarat*), daß kein Kamm ihr Haupt berühren soll, bis sie dich sieht, und daß sie gegen die Sonne nicht Schatten suchen will, bis sie dich sieht. Habe Mitleid mit ihr!« ʿUmar meinte, wenn die Läuse sie quälten, würde sie sich wohl kämmen, und wenn die Hitze in Mekka ihr lästig wurde, würde sie sicher Schatten suchen, aber ʿAjjāš sagte: »Ich will den Schwur meiner Mutter lösen!« und er zog ab, obwohl ʿUmar ihm die Hälfte seines Gutes anbot (H i š. 319, 11 ff.). Bei einer ähnlichen Veranlassung schwur die Mutter von Muṣʿab b. ʿUmair, daß sie weder essen noch trinken noch Schatten suchen wolle, bis er von den Muslimen zurückkäme. Sie stand in der Sonne, bis sie ohnmächtig wurde und bald darauf starb (H i š. II p. 90, Note zu p. 290, 1). Hind schwur nach der Schlacht bei Badr, daß sie sich nicht salben wollte noch das Bett des Mannes teilen (bevor Rache genommen sei; W ā ḳ. 75). Saʿd b. ʿUbāda schwört mit Ḥassān b. Ṯābit nie mehr zu sprechen, wenn er nicht seine Forderung an Ṣafwān aufgäbe (W ā ḳ. 189). Denselben Schwur spricht später Saʿd b. Zaid aus, da er sich durch einen Vers von Ḥassān beleidigt fühlte (H i š. 723, 16 f.; W ā ḳ. 231)[1]. Bei den heutigen Beduinen ist diese Art der Beschwörung allgemein. Wenn ein Gast in das Lager kommt, so hört er bisweilen den Schwur: Ich verstoße meine Frau, wenn du nicht bei mir einkehrst, oder: ich lasse meinen Arm abschneiden usw. (JAUSSEN 59). — Diese Schwurform

---

die Huldigung Ibn al-Zubairs nur in Verbindung mit seiner Partie anzunehmen, فَلْيَبَرَّ يَمِينَ أمير المؤمنين.

[1]) Der Schwur, daß man mit jemandem nicht sprechen will, kommt öfters vor. Ṣafwān b. Umaija schwur, als er von der Bekehrung von Wahb b. ʿUmair hörte, »daß er nie zu ihm sprechen noch ihm eine Gefälligkeit erweisen wolle« (H i š. 473, 19; W ā ḳ. 76); vgl. H i š. 238, 15; *al-Mostaṭraf* II p. 455. Muḥammed wandte das Verbot, mit jemandem zu sprechen, als Strafe an. So durfte man drei Muslime, die den Zug nach Tabūk nicht mitmachen wollten, nicht anreden (H i š. 807 unten; vgl. 910, 12). Zum selben Zweck konnte er auch den Verkehr mit der Frau verbieten (H i š. 911, 12).

kann oft in humoristischer Weise angewendet werden: Als al-Mahdī von einem Zug zurückkehrt, sagt der Schelm Abū Dalāma in einem Verse zu ihm: »Ich habe gelobt, daß, wenn ich dich heil und wohlhabend in den Städten ʿIrāḳs wiedersehe, du den Segen über den Propheten aussprechen und meinen Beutel mit Dirhams füllen sollst«. Al-Mahdī spricht den Segen: *ṣallā llāhu ʿalaihi wasallama* — »aber was die Dirhams betrifft, nein!« Abū Dalāma erwidert: »Du bist zu edel, um zwischen den beiden zu unterscheiden und das Leichteste zu erwählen«. Da muß al-Mahdī nachgeben. — Ähnlich erging es dem al-Muhallib. Von einem Zuge zurückgekehrt, begegnete er einer alten Frau, die seine Hand küßte und sagte: »Ich habe Gott gelobt, daß, wenn du heil zurückkämest, ich deine Hand küßte und du mir 400 Dirhams sowie ein ṣaġditisches Mädchen zu meiner Bedienung gäbest«. Er lachte und sagte: »Ich will dein Gelübde einlösen, aber enthalte dich von derlei Gelübden, Mütterchen, denn nicht jedermann wird sie für dich einlösen«. (*Aġ.* IX 130, 7 ff.).

Das Beschwören ist bisweilen von einem bestimmten Gestus begleitet. Meistens berührt der Beschwörende den Beschworenen. Maʿn ergreift die Hand des Kalifen al-Manṣūr, indem er ihn beschwört, sein Leben nicht aufs Spiel zu setzen (Ṭab. III 133, 7 f.). Ibn Ubaij steckt seine Hand von hinten in den Panzer des Propheten, indem er ihn um Befreiung für Ḳainuḳāʿ bittet (Wāḳ. 92). Wir können diesen Gestus wie oben als Bundeszeremonie verstehen. Der Beschwörende bewirkt dadurch, daß der andere ihm gegenüber verpflichtet wird. Wir haben schon gesehen, daß dieser Gebrauch auch heutzutage vorkommt. Der Eidesforderer legt die eine Hand an das Haupt, eventuell die andere an die Genitalien dessen, der schwören soll, und sagt ihm die Schwurformel vor (Musil 341). — Als ein Gouverneur in Bosra eine Metzelei in der Stadt veranstalten will, kommt seine Mutter zu ihm, entblößt ihre Brust und beschwört ihn bei dieser, es zu unterlassen, was er dann auch tut (*Aġ.* XIII 96 i. m. nach *Reste*). So beschwört auch heute bei den Beduinen die Mutter ihren Sohn »bei meiner Brust, an der du gesogen hast« (Musil 343)[1]. Die feierliche Beschwörung muß natürlich wie der feierliche Schwur beim Heiligtum geleistet werden.

Die Eidesablegung unter der Form der Beschwörung ist bei den

[1]) Andere sagen auch: Bei Gott, wenn du nicht so und so tust, so soll er (Gott) die Brust abschneiden, an der du sogest. Dieser Schwur heißt *dēn ed-dirre*, »Brusteid«. Der Mann kann beim Beschwören seinen Bart erfassen oder ausrupfen und den zu Beschwörenden auffordern, seinen Bart nicht zu beschämen (Goldziher in der *Nöldeke-Festschrift* p. 310; Musil).

Abessiniern gewöhnlich. Wenn zwei Parteien sich zusammenschließen und sich Treue schwören, so geschieht das in der Weise, daß jeder einen in der anderen Partei beschwört, und dieser *Amen* antwortet, z. B. »Wenn du N. N. betrügst, soll Gott dich betrügen?« Der andere: »Amen«. »Wenn du N. N. betrügst, sollen deine Tage dunkel werden?« Der andere: »Amen«. Und so fort. — Bei dem großen Stammeseid, *wered*, auf einem Heiligtum ist ebenfalls der Vorgang der, daß der Ankläger die Schwörenden fragt: »Wenn Ihr so und so getan habt, werdet Ihr dann Asche werden?« und ähnliche Fragen stellt, auf welche sie Amen antworten [1].

In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, daß man auch Gott »beschwören« kann. Wir haben gesehen, daß die Assyrer mit ihren Beschwörungskünsten die Götter binden [2]. Hier reden wir jedoch von gewöhnlichen Schwüren, durch welche man Gott beeinflussen will, wie man Menschen beeinflußt. Sulafa gelobt, da ʿĀṣim ihren Sohn getroffen hat: Wenn Allah das Haupt von ʿĀṣim in meine Gewalt gibt, will ich daraus Wein trinken (Hiš. 567, 14). Dieser ruchlose Schwur wurde aber von Allah nicht eingelöst (Hiš. 639). So beschwur der Prophet Gott vor der Schlacht bei Badr (*nāšadahu*, Hiš. 444; Wāḳ. 53) [3]. Es heißt: Mancher, der nur zwei abgenutzte Kleider hat, und den man nicht bemerkt (ist doch ein solcher, daß), wenn er Allah beschwört, er seinen Schwur löst (*Lisān* VI 175 s. v. *ṭmr*) [4]. In solchen Beschwörungen Gottes braucht man den Namen des Propheten und beschwört Gott bei ihm; doch auch bei anderen Propheten und Heiligen. Durch ihre Namen wird der Schwur eindringlicher. Das heißt: *tawassul bi-l-nabī*; Ibn Taimijja hat darüber einen Aufsatz verfaßt: *kitāb al-tawassul wa-l-wasīla* [5]. Ibn Taimijja

[1]) Littmann: *Publ. of the Princeton Exp.* Nr. 88 und 94.

[2]) Vgl. Worrel: *Studien zum abessinischen Zauberwesen*, ZA XXIV 1910 p. 64. Wie im Bab.-Ass. wird hier von einem bösen Netz gesprochen, p. 66.

[3]) Das Beschwören hat hier den Charakter, daß Muh. Allah an sein Versprechen erinnert und ihm in Aussicht stellt, keine Anbeter zu finden. So droht eine Frau der ʿUzzā, sie nie mehr anrufen zu wollen (*Reste* 35), und der ruchlose Ibn Simāk droht Allah, nie mehr ṣalāt zu verrichten, wenn er sein Kamel nicht bekomme (*Mostaṭraf* trad. Rat II p. 161).

[4]) رُبَّ ذى طِمْرَين لا يُوبَهُ له لو أقسم على الله لَأَبَرَّهُ

[5]) Sein Aufsatz ist gedruckt in *al-Manār* XII (1327) p. 624 ff. Es heißt p. 625: التوسل به (اى بالنبى) فى عرف كثير من المتأخرين يراد به الاقسام به والسؤال به كما يقسمون بغيره من الأنبياء والصالحين ومن يعتقدون فيه الصلاح. Über Ibn Taimijja († 652) siehe Goldziher: *Zāhiriten* p. 189.

unterscheidet drei Arten von *tawassul*: 1. durch den Glauben an den Propheten und Gehorsam ihm gegenüber, wie es Pflicht ist, 2. durch seine Bitte und Fürbitte, was während des Lebens des Propheten stattgefunden hat und am jüngsten Tag wieder stattfinden wird, 3. das *tawassul* durch ihn, d. h. »das Beschwören Gottes (*al-iḳsām ʿalā llāhi*) bei seinem Wesen und das Beten durch sein Wesen«. Dies findet besonders bei dem Regengebet (*al-istisḳā*) statt. Gegen diese Sitte tritt Ibn Taimijja scharf auf: »Dies ist etwas, das die Genossen beim Regengebet und ähnlichem nie getan haben, weder in seinem Leben noch nach seinem Tod, weder bei seinem Grab noch anderswo, und das ist aus irgendeinem von den unter ihnen verbreiteten Gebeten nicht bekannt«. Etwas Derartiges werde nur in schwachen Ḥadīṯen überliefert, sei es, daß sie dem Propheten und den Genossen oder solchen, deren Wort keinen Beweis bietet, beigelegt werden [1]. Er zitiert Abū Ḥanīfa, welcher sagt, daß man Gott nur bei ihm selbst anrufen dürfe, und verabscheut, daß man sagt: »Ich bitte dich bei der Majestät deines Throns« [2] oder »bei deinen Geschöpfen« [3]. Abū Jūsuf, der dies von Abū Ḥanīfa überliefert, sagt, ersteres sei doch erlaubt, da es ein Schwur bei Allah sei, letzteres aber nicht, und man dürfe nicht sagen: bei deinen Propheten und Gesandten, oder »beim heiligen Haus« oder »beim heiligen *mašʿar*«. Eigentümlich ist es, daß die Beschwörung Gottes an und für sich nicht verworfen wird. Ibn Taimijja erkennt die Sitte, bei einem noch lebenden Menschen Gott anzurufen, beim *istisḳā* an. Die Alten haben bei al-ʿAbbās und Jazīd b. al-Aswad Gott angerufen. Erst später sei man zum Grabe des Propheten gegangen, um daselbst Gott bei dem *ǵāh* des Propheten zu beschwören [3].

---

1) وانّما ينقل شىء من ذلك فى احاديث ضعيفة مرفوعة وموقوفة او عن من ليس قوله حجّة

2) أسألُكَ بمعاقد العز من عرشك

3) Über das ganze Thema siehe das reichhaltige Material bei Goldziher in der *Nöldeke-festschrift* (p. 303 ff.). ʿAbbās wurde als ein großer Regenmacher betrachtet (ibd. p. 309). In der von Snouck Hurgronje: *Mekka* I p. 204 ff. mitgeteilten Bittschrift beten die Mekkaner für den Sultan zu Gott بجاه خير البريه

XII. Lösung eines Schwures.

Hat eine Person einen Schwur ausgesprochen, so ruht dieser über ihr und bindet sie, bis er eingelöst worden ist. Enthält aber der Eid ein auf unbestimmte Zeit geltendes Versprechen, so können bisweilen Fälle eintreten, in denen man wünscht, sich von dem durch den Eid auferlegten Band freizumachen. Handelt es sich um ein eidliches Versprechen, das einem anderen gegeben ist, so ist dieser andere Herr darüber und kann dem betreffenden sein Wort zurückgeben, wodurch der Eid aufgehoben ist. Dies ist z. B. bei den Arabern der Fall, wenn jemand in ein Schutzverhältnis zu einem andern getreten ist. ʿUtmān b. Mażʿūn stand unter dem Schutz des Walīd b. al-Muġīra als sein *ǵār*, aber machte sich Skrupel darüber von einem Ungläubigen beschützt zu werden, während die anderen Mitglieder der Gemeinde Verfolgung leiden müßten. Er ging dann zu al-Walīd und sagte: »Deine Verpflichtung ist erfüllt [1]). Ich gebe dir hierdurch dein *ǵiwār*-Verhältnis zurück!« Damit war die Sache abgemacht, nur verlangte al-Walīd, es sollte bei der Kaʿba öffentlich verkündet werden, wie es beim Eingehen der Verpflichtung geschehen war, zum Zeugnis für alle. Walīd erklärte sich dann hier für gelöst (*barīʾ*) und ʿUtmān bestätigte es (Hiš. 243, 13 ff.; *Aǵ.* XIV 99 unten). Ähnliches wird von Abū Bakr erzählt. Als sein Patron auf Veranlassung der Mekkaner ihn bittet nur im Hause seine gottesdienstlichen Übungen zu verrichten, antwortet er ihm: »oder ich gebe dir dein *ǵiwār*-Verhältnis zurück und begnüge mich mit dem *ǵiwār*-Verhältnis zu Gott«. Der andere erwidert: »Gib mir dann mein *ǵiwār* zurück!« Er sagt: »Ich gebe es dir hiermit zurück!« (*ḳad radadtuhu ʿalaika* sc. *ǵuwāraka*). Der Patron verkündet es dann den versammelten Ḳuraišiten (Hiš. 246, 15 ff.; ein wenig anders Buḫ. *kitāb al-kafāla* 4). — Ein Beduine, der »dem Propheten auf Grund des Islams gehuldigt hatte«, kam am folgenden Tage fieberkrank zu ihm und sagte dreimal: »Gib mir mein Wort zurück!« (*aḳilnī*) [2]), was Muhammed jedoch jedesmal

---

1) وَفَتْ ذِمَّتُكَ

2) *aḳālahu jamīnan* Ṭab. III 183, 20.

ablehnte (B u ḫ. *kitāb faḍā'il al-madīna* 10) [1]. Wenn der Eidesnehmer dem Eidesleister sein Wort zurückgibt, hat dieser seinen Eid »gelöst«, ebensogut, wie wenn er ihn erfüllt hätte [2].

Aber selbst wenn der Eidesnehmer sein Wort nicht zurückgibt, kann ein Schwur doch dadurch entkräftet werden, daß der Betreffende sich für gelöst erklärt, sobald höhere Zwecke es erfordern. Einige Mekkaner lösen sich von dem Schwur, die Familie Muḥammeds auszuschließen, dadurch, daß sie diesbezüglich eine Erklärung abgeben (H i š. 248, 20). Sie sagen: wir sind davon gelöst (und gehen über) zu Allah. Mit ähnlichen Worten löst einer in Medina sein *ḥilf* und geht zu Allah und dem Propheten über (H i š. 546, 16 f.). Es gibt auch Beispiele dafür, daß ein Beschützer nach Gutdünken seine Verpflichtung brechen kann (z. B. *Ag*. XIX 75). Eine Anordnung aus späterer Zeit ist auch die, daß der Eid nicht gilt, wenn das Zugesagte außerhalb der Befugnis des Schwörenden liegt. So ist es im Islam (darüber unten), und analoge Erscheinungen hat man in Israel (*Num*. 30, 2 ff.).

Die Aufhebung einer eidlichen Verpflichtung wird bisweilen ebenso wie die Übernahme einer solchen unter gewissen Z e r e - m o n i e n vorgenommen. Diese bestehen in der Regel darin, daß man, während man seine Erklärung ausspricht, ein K l e i d u n g s - s t ü c k a b l e g t. Als Muḥammed, der Sohn Hārūns, abgesetzt werden sollte, stieg Dāwud b. ʿĪsā auf den *minbar* und sagte: »Ich entkleide Muḥammed b. Hārūn der Kalifenwürde, wie ich mein Haupt dieses Turbans entkleide«, und nahm den Turban vom Kopf und warf ihn einem der unten sich befindenden Diener zu; er war von rotgestreiftem Stoff. Darnach wurde ihm ein schwarzer hašimitischer Turban gebracht. Diesen setzte er auf den Kopf und sagte: »Ich setze hiedurch ʿAbdallāh al-Ma'mūn in die Kalifenwürde ein als Herrscher der Gläubigen« (Ṭ a b. III 862, 14 ff.). Auf ähnliche Weise wurde Jazīd abgesetzt. Die Medinenser gingen zur Moschee

[1] In der Äußerung des Propheten bei dieser Gelegenheit: »Medina ist wie die Esse, das Abscheuliche, das hineinkommt, lehnt es ab, das Gute darin wird geläutert«, liegt eine Anerkennung davon, daß das Fieber aus der Annahme des Islam herstammt.

[2] Dieses »Lösen« des Eides, sei es, daß es durch Erfüllung oder Aufhebung seiner Forderung geschieht, wird durch die Verben أَبَرَّ und حَلَّلَ ausgedrückt. Es heißt in einem *ḥadīṯ*: Wenn ein Gläubiger drei Kinder verliert, soll das Feuer der Hölle ihn nur berühren, um den Schwur einzulösen, تَحِلَّةَ الْقَسَمِ (z. B. B u ḫ. *kitāb al-aimān wa-l-nuḏūr* 9), eine Hindeutung auf *Sūr*. 19, 72, wo Allah sagt, daß alle in die Hölle kommen werden; daher erhält *taḥillatu l-ḳasami* die Bedeutung: »ein kleiner Zeitraum« und sogar »ein kleines Quantum« (F a ḫ r a l - D ī n a l - R ā z ī: *Mafātīḥ* VIII p. 232 f.; Lane s. v. حلّ).

und sagten sich bei dem *minbar* von ihm los. ʿAbdallāh b. ʿUmar sagte: »Ich setze Jazīd ab (*ḫalaʿtu*), wie ich meinen Turban abnehme (*ḫalaʿtu*)«, wonach er diesen vom Kopfe nahm. Ein zweiter sagte: wie ich meine Sandale abnehme, ein dritter: meinen Mantel, ein vierter: meinen Schuh, usw., bis ein ganzer Haufen von solchen Kleidungsstücken dalag (*Aǵ.* I 12 f.)[1]. Als Abū ʿUbaida den Ḫālid seines Amtes entsetzen soll, nimmt er den Turban Ḫ ā l i d s von seinem Haupt (Ṭ a b. I 2148, 17). Diese Zeremonien werden nicht nur da angewandt, wo es sich um die Absetzung eines Herrschers handelt, sondern überhaupt bei dem Lösen eidlicher Verpflichtungen. Der Häuptling von Ḳuraiża Kaʿb b. Asad sagte zu den Gesandten des Propheten: »Ich zerreiße den Bund, wie ich diesen Schuhriemen zerreiße!« (W ā ḳ. 197)[2]. — Dies Verfahren zeigt eine deutliche Verwandtschaft mit den oben S. 111 f. erwähnten Riten auf ass.-bab. Gebiet: wenn man die Zwiebel abschält, schält man zugleich die Krankheit ab. Daß diese Entkleidungszeremonien auch ein positives Gegenstück haben, nämlich das Anziehen, wodurch ein Mann eingesetzt wird, zeigt das oben erwähnte Verfahren des Dāwud b. ʿĪsā (aus Ṭ a b. III). Eigentümlich ist es, daß dieselbe Zeremonie bei der E i d e s a b l e g u n g vorgenommen wird, wie aus B u ḫ. III *kitāb manāḳib al-anṣār* Nr. 27 i. f. hervorzugehen scheint: Man soll die Mauer neben der Kaʿba *al-ḥiǵr* und nicht *al-ḥaṭīm* nennen[3], denn die Leute des Heidentums pflegten zu schwören und ihre Peitsche, ihre Schuhe oder ihre Bogen (dort) hinzuwerfen. Diese Stelle ist jedoch wenig klar und kann auf jeden Fall die gegebene Erklärung der hier besprochenen Sitte nicht widerlegen.

Wo der Schwur als eine Art von Besessenheit betrachtet wird, kann seine Wirkung durch G e g e n b e s c h w ö r u n g aufgehoben werden (vgl. *Šurpu* IV 50).

Im A. T. gehört ein S ü n d o p f e r zur Sühne eines nicht gehaltenen leichtsinnigen Schwures. Es heißt *Lev.* 5, 1 ff.: »Wenn jemand eine Sünde auf sich lädt, dadurch daß er eine (hypothetisch ausgesprochene) Verfluchung (אלה) anhört, und, obwohl er entweder persönlich als Zeuge zugegen gewesen ist oder es anderswoher weiß, es nicht angibt, und auf diese Weise Schuld (עון) auf sich lädt oder wenn jemand irgend etwas

---

1) Vgl. GOLDZIHER: *Abh.* I 47 f.

2) Andere Beispiele sind zu finden bei GOLDZIHER: *Abh.* I 47 f. und in seinem Aufsatz *»Über Geberden- und Zeichensprache bei den Arabern«* in Zeitschrift für Völkerpsychologie XVI 1886 p. 379.

3) Doch hat diese Benennung sich auch später behauptet. B ā ǵ ū r ī (II p. 169) sagt ويسمى بالحطيم لان الذنوب تحطم فيه عن الطائفين

Unreines berührt, sei es das Aas eines unreinen wilden Tiers oder das Aas eines unreinen Haustiers oder das Aas eines unreinen Gewürms, oder wenn jemand leichtsinnig mit den Lippen schwört etwas, Gutes oder Böses, von den Dingen zu tun, auf welche die Menschen leichtsinnig schwören, ohne daß er sich dessen bewußt ist, er es aber nachher erkennt und durch etwas derartiges in Schuld gerät (אָשֵׁם), dann soll er, wenn er durch irgend etwas derartiges in Schuld gerät, bekennen, wodurch er Sünde auf sich geladen hat (חָטָא), und er soll Jahwe für die Sünde, die er begangen hat, seine Buße (אֲשָׁמוֹ) bringen: ein weibliches Stück Kleinvieh, ein Lamm oder eine Ziege zum Sündopfer (לְחַטָּאת), und so soll der Priester ihm Lösung verschaffen von seiner Sünde«. Es handelt sich hier um Fälle, in denen der betreffende von der Fluchwelt berührt ist. Er ist nicht gänzlich der Fluchwelt anheimgefallen, denn es handelt sich um leichtere Vergehen. Er steht in der israelitischen Gesellschaft, aber die *ālā* sitzt doch in ihm und infiziert ihn und muß dadurch getilgt werden, daß er den Bund mit dem Heiligen durch das Sündopfer erneuert. Diese innige Verbindung mit dem Heiligen vertreibt die *ālā* [1]). Wo es sich um einen wirklich ernsten Meineid handelt, müßte der Schwörende ausgestoßen werden. Zu den Falschschwüren, die gesühnt werden können, gehören allerdings scheinbar auch solche, die nicht als ganz unbedeutend und leichtsinnig betrachtet werden können. Es heißt *Lev.* 5, 20 ff., daß, wenn jemand seinem Nächsten etwas Anvertrautes oder Hinterlegtes oder Geraubtes ableugnet oder die Herausgabe gefundener Sachen verweigert oder sich durch einen falschen Schwur etwas aneignet, dann soll er es zu $^6/_5$ zurückerstatten und Jahwe einen Widder als Buße darbringen [2]). Aber an dieser Stelle ist nicht von einer Sühne des Schwures die Rede. Der Gesetzgeber spricht nur von Veruntreuung gegen den Nächsten, indem man sich das ihm Gehörige zueignet, was zugleich eine Versündigung gegen die Gemeinschaft und dadurch gegen Jahwe ist, und das muß ersetzt werden. Davon, daß man sich durch den Schwur noch dazu extra vergeht, wird gänzlich abgesehen, was allerdings auffallend ist.

Nach dem *Talmud* sind gewisse Gelübde (die den Charakter des Schwurs haben) an und für sich hinfällig [3]). Aber gewisse Gelübde

[1]) Bei Vergehen, durch welche der Betreffende gänzlich aus der Gemeinschaft herausfällt, ist eine solche Bundeserneuerung ausgeschlossen, weil die Grundlage, nämlich, daß er doch im Bunde steht, fehlt; er muß in der Fluchwelt, in die er geraten ist, verbleiben d. h. er wird ausgerottet, vgl. z. B. *Num.* 19, 20. Das Schwören לְבַטֵּא ist dasselbe wie das arabische لغو اليمين

[2]) Vgl. *Hammurabi* (Kohler und Peiser: *Ham.s Gesetz*) § 106. 126.

[3]) Sie sind Levy: *Wörterbuch* III 346 b aufgezählt.

und Schwüre können, wenn der Betreffende Reue (חרטה) zeigt, gelöst werden. Doch sind solche, welche anderen geleistet werden, unlösbar, außer wenn der Beteiligte anwesend und einverstanden ist. Nur solche, die man sich selbst auferlegt, können gelöst werden, und zwar muß der Betreffende einem Gelehrten oder drei Laien mitteilen, was er gelobt hat, und warum er es lösen will [1]). Außerdem bezweckt man eine allgemeine Lösung solcher leichtsinnigen, überflüssigen Schwüre durch die alljährlich am Vorabende des Versöhnungstages ausgesprochene *kol nidre*-Formel [2]).

Eine Sühne für den Schwur, durch die seine Wirkung aufgehoben wird, obschon man ihn bricht, leistet man im *Koran*, wenn man leichtsinnige Schwüre durch Freilassung eines Sklaven oder gleichwertige Leistungen sühnt. Darüber wird später gehandelt werden. — Bei den heutigen Beduinen ist ein Opfer notwendig, wenn ein bindendes Wort vernichtet werden soll, z. B. wo eine unwiderrufbare Scheidungsformel gegenüber einer Ehefrau ausgesprochen ist. Diese Formel hat den bindenden Charakter eines Schwures, aber ein Opfer kann sie aufheben. Doch ist der Gesichtspunkt hier nicht so tief begründet wie *Lev.* 5. Das Opfer bei den heutigen Beduinen verwandelt *ḥarām* in *ḥalāl*, macht das Unerlaubte erlaubt (Jaussen 59, vgl. 57; 347 f.).

---

[1]) Auflösen heißt הִתִּיר; siehe Frankel: *Eidesleistung* p. 61 ff.

[2]) Siehe Text, Übersetzung und Geschichte in *The Jewish Encyclopedia* s. v.; Herzog-Hauck: *Realwörterbuch* s. v. (von Strack) und bei Frankel: *Eidesleistung* p. 63 f.

XIII. Die Anwendung des Eides.

Man teilt die Eide in assertorische und promissorische ein, je nachdem sie sich auf etwas Vergangenes und Gegenwärtiges oder etwas Zukünftiges beziehen. Der assertorische Eid ist ferner entweder Reinigungseid oder Bekräftigungseid, je nachdem er von dem Verklagten oder von dem Kläger abgelegt wird. Zum Bekräftigungseid gehört endlich der Zeugeneid.

Der einzige Ort in der alten semitischen Welt, wo man ein vollkommen ausgebildetes Rechtswesen auf dem Boden des Staats ausgearbeitet vorfindet, ist Babylonien und Assyrien. Die Araber erhielten erst mit dem Islam ein geschriebenes Gesetz, das allerdings nur zu einem gewissen Teil in die Praxis umgesetzt worden ist. Bei den alten Arabern beruht das Recht auf Sitte, *sunna*, ein Wort, das wohl nicht erst im Islam seine große Bedeutung erhalten hat. Das Leben ist zwar nach festen Gesetzen geregelt; aber ein abstraktes Rechtsprinzip liegt hier vollkommen fern. Man sucht nicht den Richter als Vertreter der unparteiischen Gerechtigkeit, denn eine solche gibt es nicht. Seine Entscheidung in der Sache hat keine absolute Gültigkeit, sondern sie gibt der einen oder der anderen Partei ein Plus dem Gegenpart gegenüber. Dessen Gewicht hängt von der Autorität des Richters ab. Es kann deshalb vorkommen, daß der Richter vor der Verkündigung seines Urteils die Parteien schwören läßt, daß sie sich seiner Entscheidung wirklich unterwerfen werden [1]. — Unter diesen Verhältnissen können wir nicht erwarten, den Gebrauch des Eides in feste Formen gebracht zu finden. Er wird nicht nur vor dem Richter gebraucht; ein Mann kann einen anderen zur Kaʿba oder zu einem anderen Heiligtum hinführen und daselbst den Betreffenden schwören lassen.

Bei den Israeliten finden wir, wie gewöhnlich, einen

[1]) Siehe Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten* IV p. 39; vgl. G. Jacob: *Altarabisches Beduinenleben*, Berlin 1897, p. 217. Damit hängt es zusammen, daß oft der Kläger, nicht der Richter den Beschuldigten vereidigt und ihm die Formel vorsagt. So oben nach Ṭab. III 616 ff. Darauf beruht z. B. zum großen Teil der Witz in der zehnten *Maḳāme* des Ḥarīrī.

Zwischenzustand. Das Rechtswesen hat in der älteren Zeit wesentlich denselben Charakter wie das arabische, doch ist ein Streben nach Zentralisation vorhanden.

1. Der assertorische Eid.

Dieser spielt als Beweismittel eine große Rolle bei allen Semiten. Er heißt bei den Arabern *ḳasāma* [1]). Seine größte Bedeutung erhält er beim Totschlag; denn dieser war der gewöhnlichste Gegenstand der Streitigkeiten unter den Beduinen [2]). Ibn ʿAbbās berichtet von einem Fall, bei welchem die *ḳasāma* zum erstenmal im Heidentum angewendet wurde [3]). Buḫ. *k. manāḳib al-anṣār* nr. 27 i. i. wird davon erzählt; der Inhalt ist folgender: Ein Hāšimit war von einem Manne aus einem anderen ḳuraišitischen Stamme als Treiber für einige Kamele gemietet worden. Unterwegs begegnet dieser einem anderen Hāšimiten, der einen Riemen braucht, um seinen Schlauch zuzubinden. Der Mietsknecht gibt ihm einen der Stricke der Kamele. Als sie einen Rastort erreichen, bemerkt der Eigentümer, daß das eine Kamel nicht wie die anderen angebunden war und befragt den Knecht wegen des Strickes. Als er die Antwort bekommt, daß das Kamel keinen hat, prügelt er den Kameltreiber mit einem Stock so arg, daß dessen Tod die Folge ist. Zufälligerweise kommt kurz nachher ein Jemenit vorüber und sieht den sterbenden Mietsknecht. Dieser fragt: »Gehst du zum Markt?« Er erwidert: »Nein! — Doch, vielleicht gehe ich dennoch dahin.« Der Sterbende bittet ihn, doch die Hāšimiten zusammenzurufen und ihrem Häuptling Abū Ṭālib mitzuteilen, daß dieser Mann ihn wegen eines Kamelstrickes getötet habe. — Als der Eigentümer der Kamele nach Mekka kommt, sagt er, daß der Mann, den er gemietet habe, auf dem Wege krank geworden und gestorben sei. Kurz nachher kommt der Jemenit an und erstattet seinen Bericht über die Sache. Abū Ṭālib geht dann zu dem Totschläger und sagt: »Wähle eins von dreien! Entweder bezahlst du 100 Kamele, weil du unseren Stammgenossen getötet

---

[1]) Siehe wegen dieser Bezeichnung S. 11 f.

[2]) Doch bemerkt mit Recht Wellhausen gegenüber der Behandlung des Themas von Rob. Smith in *Kinship*, daß *ḳasāma* nicht ausschließlich vom Eid wegen Totschlags gebraucht wird. Ein Beispiel ist das folgende: Als Ṭalḥa und al-Zubair mit ʿĀʾiša gegen Basra zogen und man sie glauben gemacht hatte, daß sie sich auf dem Weg nach Mekka befänden, meinte sie den Brunnen al-Ḥaub wiederzuerkennen; aber sie schwuren zu 50 Mann, daß es nicht dieser war. Dieser Fall wird als der erste Falschschwur im Islam erwähnt (Masoudî: *Prairies d'or* IV, Paris 1865 p. 306).

[3]) Wie absurd diese Mitteilung ist, ersieht man daraus, daß Abū Ṭālib in der Erzählung als das Haupt der Hāšimiten auftritt.

hast, oder 50 von deinem Stamme schwören, daß du ihn nicht getötet hast, oder wir töten dich zur Blutrache«. Seine Stammgenossen erbieten sich zum Schwur. Eine hāšimitische Frau, welche in diesem Stamm verheiratet war, bittet Abū Ṭālib von ihrem Sohn den Schwur nicht zu fordern [1]). Ein anderer bezahlte seinen Teil des Sühnpreises, nämlich zwei Kamele, die anderen schwuren. Ibn ʿAbbās fügt hinzu, daß vor Ablauf eines Jahres alle 48 gestorben seien.

Ḳasāma ist in dieser Erzählung Reinigungseid; aber es gibt andere Erzählungen, die zeigen, daß dieser Schwur auch gebraucht wurde, um eine Anklage zu beweisen, z. B. *Ḥam.* 25 [2]): Bei einigen zufällig entstandenen Streitigkeiten zwischen einigen Ḥāriṯiten und ʿUḳailiten kommt es so weit, daß ein ʿUḳailit getötet und andere verstümmelt werden. Sie begeben sich zu Muḥammed b. Hišām, der zu den ʿUḳailiten sagt: »Bringt mir Beweise (*baijina*)!« Sie erwidern: »Eid! [3]) Wie können wir Beweis erbringen, und wie können wir Zeugen stellen? Aber die Blutschuld ist allgemein anerkannt, es werden darüber Lieder gesungen, und es ist bekannt!« Ibn Hišām will dann den Blutpreis bezahlen und damit die Sache erledigen; doch gelingt es den ʿUḳailiten hinterlistig einen von der Gegenpartei zu erschlagen. — Diese Erzählung ist ein gutes Beispiel zur Beleuchtung der in Kap. VIII dargestellten Auffassung des Eides, um so mehr, da keiner von den Schwörenden selbst Zeuge der Begebenheit gewesen ist — hier ebensowenig wie im vorhergehenden Beispiel.

Auch in einem Falle, wo Muḥammed die *ḳasāma* auferlegte, ist diese zunächst ein Klägereid und nicht ein Reinigungseid: Ein Muslim, ʿAbdallāh b. Sahl, war in Ḫaibar, um Datteln einzusammeln. Eines Tages fand man ihn mit zerbrochenem Genick bei einer Quelle liegen. Der Bruder und die Schwester des Getöteten kommen vor den Propheten und berichten, was geschehen ist. Er fordert sie auf, den Täter zu bezeichnen und 50 Eide darauf, daß er es sei, zu schwören; dann solle er ausgeliefert werden. Sie lehnen ab. Darauf sagt der Prophet: »Dann müssen 50 von den Juden (den Bewohnern Ḫaibars) schwören, daß sie unschuldig sind, und dadurch frei werden«. Sie wollten aber keinen Eid von den Juden annehmen, da sie von ihnen glaubten, daß sie falsch schwören würden. Die Sache wurde dann dadurch beigelegt, daß der Prophet den Blutpreis bezahlte (Hiš. 777 f.;

---

1) صبر يمينا

2) Vgl. *Ağ.* XI 148, 28 und *Reste* 123 ff.

3) فقالوا قسامة. Ḳasāma kommt als Personenname vor *Ḥam.* 434, was Freytag per lapsum hier einführt, indem er übersetzt (*versio Hamasae* p. 49): tum dixit (!) Kasamahus.

W ā ḳ. 293 f.; B u ḫ. *kitāb al-ǵizja wa-l-muwāda'a ma'a ahl al-ḏimma wa-l-ḥarb* no. 12; M u s l i m - N a w a w ī (Kairo 1283) IV p. 118 ff.). — Die 50 Männer sind wohl ursprünglich alle Männer des Stammes, jedenfalls vertreten sie diesen. Als die Juden in Ḫaibar mit den Ḳuraišiten gegen Muḥammed einen Bund schlossen, schwuren auch 50 Ḳuraišiten bei der Ka'ba mit den Juden gegen Muḥammed zusammenstehen zu wollen. Diese 50 schwuren für den ganzen Stamm (W ā ḳ. 190) [1]. — Im I s l a m ist *ḳasāma* ein term. techn. geworden für die Schwüre beim Totschlag. Nur müssen hier nicht 50 Leute schwören, sondern einer kann 50 Schwüre leisten. Der ursprüngliche Gesichtspunkt ist bei diesem Eide völlig verlassen, und der Eid wird in äußerlicher, formaler Weise behandelt [2]. Einen Überrest ihrer alten Kraft scheint die *ḳasāma* noch im Islam behalten zu haben, indem sie zuerst dem Kläger auferlegt wird und zum Beweis für seine Anklage dient. Aber ihre Bedeutung ist doch sehr beschränkt worden. Die *ḳasāma* wird nur in Verbindung mit *lauṯ* angewendet. *Lauṯ* bedeutet etwa dasselbe wie „Indizien", z. B. wenn jemand getötet ist, und seine Leiche oder ein Teil davon an einem [einsamen Ort oder in einem kleinen Dorfe, wo es nur Feinde von ihm gibt, gefunden wird [3]. Doch werden die Indizien und damit die *ḳasāma* hinfällig, wenn die Klage nicht

---

[1]) Kinder, Sklaven und Irrsinnige, nach M ā l i k , A ḥ m a d , D ā w ū d u. a. auch Frauen, sind von diesem Eid ausgeschlossen. Übrigens wird beim Eide kein Unterschied gemacht zwischen *'adl* und *fāsiḳ*, zwischen *muslim* und *kāfir* (B ā ǵ ū r ī II 231).

[2]) Wenn z. B. zwei Erben da sind, schwört jeder 25 Eide, sind drei da, schwört jeder 17; nur darf die Zahl der Schwüre nicht kleiner als 50 sein (B ā ǵ ū r ī II 232; *Lisān* XVI 378). Vielleicht läßt sich diese Veränderung der *ḳasāma* aus der oben angeführten Tradition herleiten. Der Prophet sagt, daß die Kläger 50 Eide schwören sollen (»Ihr sollt . . .«, eine Var. »50 von euch . . .«), und wird wahrscheinlich in Übereinstimmung mit der alten Praxis gemeint haben, daß 50 von ihnen schwören sollen. Da allmählich die alte Stammesverfassung ihre Bedeutung verlor, hatte dies keinen Sinn mehr, und man hat sein Gebot betreffend der 50 Eide nur wörtlich auffassen können. N a w a w ī z. B. versteht das «Ihr« der Erzählung nicht und bemerkt: Der Prophet sagt »Ihr«, aber meint »du«.

[3]) N a w a w ī (M u s l i m - N a w a w ī, Kairo 1283, IV p. 119 f.) nennt 7 Fälle von لَوْث: 1. die Anzeige des Getöteten, bevor er stirbt; 2. ein ungenügender Beweis, z. B. ein gültiger Zeuge oder mehrere ungültige; 3. wenn zwei gültige Zeugen bezeugen, daß er von dem Angeklagten verwundet worden ist, und er einige Tage nachher stirbt. Nach Š ā f i'ī und A b ū Ḥ a n ī f a ist dies jedoch ein die *ḳasāma* überflüssig machender vollkommener Beweis; 4. der Angeklagte wird in der Nähe des Ermordeten mit Waffen und Blutspuren angetroffen; 5. wenn zwei Parteien kämpfen und zwischen ihnen ein Getöteter gefunden wird; 6. wenn der Getötete im Gedränge gefunden wird. Doch ist nach M ā l i k hier keine Rache zu fordern, nach anderen bezahlt die Staatskasse den Blutpreis 7. der oben erwähnte Fall.

gemäß den geltenden Bestimmungen erhoben ist [1]). Ferner, wenn der Beschuldigte die Richtigkeit des *lauṯ* in Abrede stellt, z. B. wenn er leugnet, bei der Tat zugegen gewesen oder diejenige Person zu sein, bei der man ein blutiges Messer gesehen hat. Sein Eid soll angenommen werden, denn hier liegt der Beweis dem Kläger ob [2]). Erst wenn die Richtigkeit der Indizien nach den Regeln eines gewöhnlichen Rechtsstreites festgestellt ist, wird die *ḳasāma* angewendet. Sie wird zuerst dem Kläger auferlegt. Schwört er 50 Eide, so wird der Angeklagte für schuldig erkannt. Lehnt der Kläger das Schwören ab, so werden die 50 Eide dem Angeklagten zugeschoben, und er kann sich durch sie frei schwören. Lehnt er es ab, so wird der Eid noch einmal dem Kläger auferlegt. Da der Schwerpunkt natürlich immer in der Verhandlung über die Indizien liegen muß, und der Vorteil hier wie sonst im islamischen Recht entschieden auf der Seite des Angeklagten ist, so ersieht man, daß die *ḳasāma* sich im Islam von ihrem ursprünglichen Wesen sehr weit entfernt hat [3]). Wenn kein *lauṯ* vorhanden ist, schwört der Beklagte zuerst, hier wieder 50 Eide, die jedoch nach Bāǵūrī nicht *ḳasāma* genannt werden (Bāǵūrī II 230 in der Einleitung zum Kapitel).

In der *ḳasāma* haben wir noch eine Erinnerung aus der alten Zeit, in der abstrakte Rechtsprinzipien völlig ausgeschlossen waren, da alles Recht an den Stamm geknüpft war, und der Eid das stärkste Beweismittel darstellte. Zuhair sagt (I 40): »Das Mittel, das Recht (die Wahrheit) zu entscheiden, ist ein dreifaches: Eid oder Befragen eines Obmannes oder unmittelbare Deutlichkeit«. Der beeinträchtigte Stamm muß immer selbst sein Recht durchsetzen. Wenn die Sache auf der Hand liegt, und der Täter gesteht, so braucht man keinen Richter zu fragen. Ebensowenig wenn der Stamm die

---

[1]) Die Klage muß gegen eine bestimmte Person gerichtet sein, genau angegeben sein (ob عمْدًا oder خطأً), darf nicht durch eine andere Klage vom Kläger aufgehoben werden, jeder Partner muß *mukallaf* sein, der Getötete darf nicht ein unverbündeter Soldat sein.

[2]) فيصدق بيمينه لأن الاصل براءة ذمته وعلى المدعى البينة

[3]) Siehe Bāǵūrī II p. 230 ff.; vgl. Sachau: *Muhammedanisches Recht* p. 798; Juynboll: *Handbuch des islam. Gesetzes* p. 287. 319; siehe ferner *Reste* 187. Noch heutzutage wird sie gebraucht (Landberg: *Arabica* V 138 f.). Die Bemerkung von Wellhausen, daß *ḳasāma* im Islam nur Reinigungseid sei, ist nicht ganz korrekt. Übrigens ist man sich nicht darüber einig, ob die *ḳasāma* im Islam erlaubt sei. Nawawī (Muslim-Nawawī IV p. 118) nennt sie einen Grundpfeiler im Gesetz und eine Säule für das allgemeine Wohl, erwähnt aber doch, daß einige sie verwerfen; zu diesen gehört Buḫārī, der sie lediglich als eine heidnische Sitte betrachtet; vgl. Goldziher in der *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* VIII 1889 p. 412 ff.

ḳasāma leisten will; nur wenn diese Fälle nicht vorliegen, bittet man einen *ḥākim* um Entscheidung [1]).

Im Islam herrscht (von der *ḳasāma* abgesehen) der Grundsatz, daß der Beweis dem Kläger, der Eid dem Angeklagten obliegt [2]) (z. B. Buḫ. *kitāb al-rahn* no. 6; *kitāb al-šahādāt* no. 19. 20; Bāǵūrī II 356; *Aǵ.* XIV 171 infra). Erst muß der Kläger aufgefordert werden, Beweise zu erbringen, und Beweise, das sind Zeugen. Ob die Zeugeneinrichtung in der älteren Zeit, als die *ḳasāma* in ihrer eigentlichen Form lebendig war, eine Bedeutung hatte, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls können Stammesgenossen nicht Zeugen in unserer Bedeutung des Wortes sein, da der ganze Stamm mitbeteiligt ist, der Gebrauch von Zeugen setzt eigentlich eine abstrakte Auffassung vom Recht voraus. Der Koran fordert zwei männliche Zeugen (*Sur.* 2, 282); das Zeugnis zweier Frauen gilt wie das eines Mannes (»wegen ihres geringen Verstandes«, Buḫ. *kitāb al-šahādāt* no. 12) [3]). Der Prophet sagte: »Deine beiden Zeugen oder sein Eid« (Buḫ. *šahādāt* no. 20). So sind im Islam »Beweis« (*baijina*) und »Zeugen« Begriffe, die direkt identifiziert werden. Als Muḥammed b. Hišām in der obigen Erzählung von den ʿUḳailiten Beweis fordert, verstehen sie das auch als Zeugen

---

[1]) Zuh. I 40: وَإِنَّ الحَقَّ مَقْطَعُهُ ثَلَاثٌ ✿ يَمِينٌ أَوْ نِفَارٌ أَوْ جَلَاءُ.
Das نفار besteht darin, daß »sie den ḥākim fragen, wer von uns das Übergewicht hat« (أَيُّنَا أَعَزُّ نَفَرًا; النافر ist الغالب), *Lisān* VII ٨٢ (s. v. نفر); vgl. al-Aʿlam (Landberg: *Primeurs arabes* II 14); الجلاء ist الأمر البيّن الواضح (*Lisān* XVIII ١٦٣ s. v جلا; vgl. al-Aʿlam l. c.; Ahlwardt liest جِلاء, Landberg جَلاء wie *Lisān* s. v. قطع, نفر und جلا). Nach *Lisān* bedeutet es hier »Beweis und Zeugen, nach anderen Zugeständnis«. Das letzte wird hier das Richtigere sein. Andere Lesarten bietet Ahlwardt p. 37 (das شهود für نفار ändert die Sache nicht. »Befragen eines Schiedsrichters oder Ausgleich (وفاق) oder unmittelbare Klarheit«, wo der Eid fehlt, ist kaum ursprünglich).

[2]) البيّنةُ على المدّعى واليمين على المدّعى عليه. Wie dies Prinzip bei Kaufprozessen angewandt wird, siehe Grasshoff: *Die allgem. Lehren des Obligationenrechts* p. 11. 54. Dasselbe Prinzip herrscht im *Talmud* (Frankel: *Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talm. Rechte*, Berlin 1846, p. 124. 303—312).

[3]) Einige Stellen deuten darauf, daß vor dem Islam vier Zeugen erforderlich waren; siehe Hiš. 190, 3; Wāḳ. 128. Das Zeugnis von Sklaven ist wohl kaum anerkannt gewesen; es wird ein Ḥadīt zitiert, daß es im Islam anerkannt werde, aber die Gelehrten sind sich darüber nicht einig (Buḫ. II *k. šahādāt* no. 13). Söhne eines Beteiligten werden nicht als Zeugen zugelassen; so versuchte es ʿAlī umsonst seinen Sohn als Zeuge vor dem Ḳāḍī Šuraiḥ gelten zu lassen (*Aǵ.* XVI 36 f.). Über Zeugen s. übrigens Juynboll p. 315 ff.

(*Ḥam.* 25). Al-Rašīd sagt zu Jaḥjā: »Hast du *baijina*, die dieses Trauergedicht gehört haben?« (Ṭ a b. III 618, 3). Das Wort bedeutet hier direkt: »Zeugen«[1]. Die Zeugen schwören nicht, daß sie nicht lügen, ebensowenig wie der Richter schwört, daß er nicht ungerecht urteilen will, da es unter ihrer Würde wäre (B ā ǵ ū r ī II 357)[2]. Eine Ausnahme bildet der Eid von Zeugen, die dem Testieren eines in der Ferne gestorbenen Testators beigewohnt haben und dies vorbringen (*Sur.* 5, 105). Wenn der Kläger nur einen männlichen Zeugen stellen kann, kann der Eid einer der Parteien an die Stelle des zweiten Zeugen treten (B u ḫ. *k. šahādāt* no. 20; B ā ǵ ū r ī II 356; Juynboll p. 319). Kann der Kläger den Beweis erbringen wie ihn die Bestimmungen fordern, so ist die Sache erledigt. Kann er dies nicht, so wird dem Angeklagten der Eid auferlegt[3]. Damit beweist er seine Unschuld. Der Eid muß in der Regel sofort geleistet werden, doch kann mit Erlaubnis des Klägers eine kleine Frist zu genauerer Untersuchung zugestanden werden. Wird der Eid geleistet, so ist der Prozeß erledigt. Sollte der Kläger jedoch später Zeugen finden, so kann die Sache wieder aufgenommen werden, denn »der gültige Beweis hat mehr Recht als der falsche Schwur« (B u ḫ. *k. šahādāt* no. 27). Sollte der Beklagte nicht schwören wollen, so wird der Eid dem Kläger auferlegt. Sein Eid (*jamīn al-radd*) erledigt dann die Sache. — Das Anwendungsgebiet des Eides ist also im Islam sehr beschränkt worden. Er ist wesentlich Reinigungseid, nur in gewissen Fällen und mit starken Klauseln Bekräftigungseid.

---

1) Vgl. B ā ǵ ū r ī II 356: والبينات جمع بينة وهم الشهود سموا بذلك لان الحق يتبين بهم

2) Das Wort des Zeugen ist an und für sich so feierlich, daß es den Wert eines Eides hat. شهد bekommt dadurch die Bedeutung ein „unverbrüchliches Wort auszusprechen“; so z. B. im Glaubensbekenntnis. I b n S ī d a führt deshalb das Wort unter den Synonymen von حلف (XIII p. 117) auf und *Lisān* (IV ٢٢٥ s. v. شهد) sagt nach al-Aḫfaš أشهد بكذا اى أحلف. Ḳ a s t a l l ā n ī IX p. 422 sagt, es sei ein Eid, mit Hinweis auf *Sur.* 63, 1: Die »Zweifler« sagen: Wir bezeugen (نشهد), daß du der Gesandte Allahs bist, und V. 2 heißt es: Sie mache ihre E i d e . . . Aber B u ḫ. *kitāb al-aimān* no. 10 wird verboten zu schwören بالشهادة والعهد. Es wird der Mann verurteilt, dessen »Zeugnis seinem Eid und dessen Eid seinem Zeugnis vorangeht«; vielleicht besagt dies dasselbe. Man sagt أشهد »ich versichere«, und أشهد الله »ich erkläre Allah gegenüber«, wie أشهدكم »ich erkläre euch gegenüber« (*Aǵ.* XIV 106); vgl. *Sur.* 24, 6. 8: اربع شهادات بالله.

3) B ā ǵ ū r ī l. c.; für den Eid im Prozeß Juynboll p. 319; Sachau: *Muh. Recht* 689; 728. Nach Burckardt: *Beduinen* p. 102 schwört der Kläger beinahe niemals.

Bei den Israeliten kommt der assertorische Eid in den Gesetzen des A. T. als Reinigungseid vor. Wenn jemand dem anderen ein Tier zum Hüten übergeben hat und dieses umkommt oder Schaden leidet, ohne daß andere es sehen, und ohne Schuld des Hüters, soll dieser sich mit dem Eide bei Jahwe frei schwören (*Ex.* 22, 9f.). Auch *Num.* 5, 21ff., wo die Vorschrift betreffs der des Ehebruchs verdächtigen Frau gegeben wird, ist der Eid ein Reinigungseid. Hierzu müssen wir auch den Fall *Deut.* 21, 1 ff. rechnen. Wir haben da eine Parallele zur arabischen *ḳasāma*[1]), und zwar folgenden Inhalts: Wenn auf einem Feld ein Erschlagener gefunden wird, ohne daß man den Totschläger kennt, so sollen die Ältesten die Entfernung bis zu den nächsten Städten abmessen. Die am nächsten liegende Stadt muß sich dann von der Schuld des Totschlags reinigen. Das geschieht dadurch, daß die Ältesten der Stadt (vgl. die 50 bei den Arabern) eine junge Kuh, die noch nicht unter dem Joch gewesen ist, zu einem nie versiegenden Bach in einem unbebauten Tal hinabführen und ihr daselbst das Genick brechen. Dann sollen die Priester und die Ältesten der Stadt über der jungen Kuh ihre Hände waschen und sich feierlich Jahwe gegenüber für an der Blutschuld unbeteiligt erklären. So werden sie von der Blutschuld frei werden[2]).

Der assertorische Eid hat im alten Israel sicher eine größere Bedeutung als Beweismittel gehabt, als aus unseren Quellen direkt hervorgeht. Die Papyri aus Elephantine, bei denen

[1]) Vgl. *Kinship* 64 Anm. 2. Einige islamische Schriftsteller leiten die *ḳasāma* von Moses her. Siehe Pseudo-Balḫi (Huart: *Le livre de la création* III p. 99 f. = p. 90 f. des arabischen Texts). Über abessinische Parallelen siehe oben S. 133.

[2]) נִכַּפֵּר kann hier nicht »gesühnt werden« bedeuten; denn im Zusammenhang ist gar nicht von der Sühnung der Blutschuld die Rede, sondern wie bei den Arabern davon, sie festzustellen. Das Wort muß bedeuten, daß sie für das Blut nicht zur Verantwortung gezogen werden können. כפר ist ein Begriff, für den wir keinen gleichwertigen Ausdruck haben. Krankheit, Schuld, Sünde, Besessenheit sind wie ein Band, das für den Betreffenden gelöst werden soll; dieses Band lösen, heißt כפר, das oft wie أَبَرَّ und حَلَّلَ mit يمين als Obj. im Arabischen gebraucht wird. Daß כפר wirklich so aufzufassen ist, ersieht man aus *Jes.* 28, 18, wo וְכֻפַּר בְּרִיתְכֶם bedeutet: »und euer Bund (mit dem Tod) soll aufgelöst werden«, und noch deutlicher *Jes.* 47, 11; es kommt hier mit הוָֹה (Unglück, Verderben) als Obj. vor, wobei der Begriff »Sühne« völlig fernliegt. — Unmittelbar vor dem hier behandelten Satz (V. 8) steht: »Lege nicht unschuldiges Blut in dein Volk Israel«. Der Sinn ist nicht: Laß nicht Israel für das unschuldige Blut (nl. des Getöteten) büßen. Erstens steht es indeterminiert, zweitens liegt es gänzlich außerhalb des Zusammenhangs, ob der Erschlagene mit Recht oder Unrecht getötet ist. Der Sinn ist: Laß nicht die Blutrache an unschuldigen Israeliten ausgeübt werden, nämlich wenn die Blutrache an der nächsten Stadt ausgeübt würde. V. 9 fordert dann schließlich Israel auf, seinerseits dafür zu sorgen, daß unschuldige Leute nicht getötet werden.

man allerdings mit dem Landesrecht rechnen muß, zeugen von einer großen Bedeutung des Eides im Rechtsleben. In Pap. B (ed. SAYCE-COWLEY) hat Dargman dem Juden Maḥseja b. Jadonja das Recht auf ein gewisses Grundstück bestritten. Maḥseja schwört vor dem Gericht bei Jahō, daß das Grundstück ihm gehöre, und damit ist die Sache erledigt, was Dargman in der Urkunde bestätigt. Die Tochter dieses Maḥseja hatte einen Prozeß mit einem Ägypter Pī' wegen Vermögenssachen. Hier entscheidet der Eid der Mibtaḥja bei der Göttin Satis (Pap. F). So wird in einer Geschäftsurkunde wegen einer Eselin (SACHAU 33, *Pap.* 32), in einer anderen wegen Lieferung von Fischen geschworen (? SACHAU 34, 4, *Pap.* 36). Doch kann der Charakter dieser Eide nicht näher bestimmt werden. Eine Eidesurkunde haben wir noch SACHAU 28 (*Pap.* 27): Ein gewisser Malkija verpflichtet sich vor dem Gotte die Erklärung abzugeben, daß er nicht als Gewalttäter gegen den Kläger aufgetreten sei [1]). — Die Richtigkeit einer Klage wird durch Zeugen bewiesen; mindestens zwei sind erforderlich (*Num.* 35, 30; *Deut.* 17, 6; 19, 15) [2]).

Bei den Babyloniern kommt der Reinigungseid vor in *Hammurabis Gesetz.* So für die des Ehebruchs verdächtige Frau (§§ 131. 132 [3]), vgl. *Num.* 5, 21 ff.). Wenn eine Schlägerei stattgefunden hat, wird der Beklagte freigesprochen, sobald er schwört, daß er den Gegner nicht vorsätzlich verwundet habe (§ 206). Der Arzt, der einer Person das Sklavenmal abgenommen hat, macht sich von der ziemlich hohen Strafe frei, wenn er schwört, daß er dazu unvorsätzlich verleitet worden sei (§ 226). Ebenso wer ein Rind gemietet hat, das plötzlich ohne seine Schuld umkommt (§ 249; vgl. *Ex.* 22, 6 f.); der Hirt, dessen Tier umkommt (§ 266); wer einen entlaufenen Sklaven packt, wenn dieser ohne sein Wissen wieder entflieht (§ 20). Um das Recht einer Klage zu beweisen, kommt der Eid in diesem Gesetz nicht vor. Dagegen wird, wenn Raub oder Unterschlagung bewiesen ist, der Wert

---

[1]) Die Urkunde könnte als Anklageschrift aufgefaßt werden (vgl. SACHAU, UNGNAD); aber Z. 7 f. zeigt, daß der Sprechende selbst der Beklagte ist. Dieser Schwierigkeit entgeht man, wenn man mit MEYER (*Papyrusfund* p. 63) und EPSTEIN (*ZAW* 1912 p. 143) in der verstümmelten Z. 4 liest: Du hast mich verklagt: Du bist in mein Haus eingedrungen usw. — Vor Gericht ist entschieden worden, daß Malkija sich durch den Reinigungseid vor dem Gotte Ḥarambethel (siehe oben S. 159) frei machen solle. In dieser Urkunde verpflichtet er sich, diesen Eid zu leisten.

[2]) In den Urkunden aus Elephantine werden immer Zeugen erwähnt. Die geringste Anzahl ist 2 (so SACHAU 35, *Pap.* 33), oft sind 4 da, sonst 3, 5, 7, 8 bis 12. Als Zeugen werden offenbar alle Anwesenden verzeichnet; daher kann es vorkommen, daß einer der Beteiligten unter den Zeugen erwähnt wird (SAYCE-COWLEY, *A. C. D.*).

[3]) Zitiert nach KOHLER und PEISER: *Hammurabis Gesetz* I Leipzig 1904.

des Geraubten durch den Eid des Klägers festgestellt (§ 23. 106; vgl. 281). Doch kommt auch der Eid des Klägers als Beweismittel im babylonischen Rechtsleben vor [1]). Daneben spielen Zeugen eine große Rolle; sie müssen mit dem Zeugeneid ihre Aussagen erhärten [2]).

2. Der promissorische Eid.

Zu dieser Eidesform gehört bei den Arabern alles, was mit dem Begriffe *ḥilf* zusammenhängt: wenn zwei Stämme sich zusammenschließen, wenn zwei Männer sich zu einem bestimmten Zwecke vereinigen, wenn ein einzelner in einen Stamm als *ḥalīf* aufgenommen wird. Hierher gehören alle Arten von Versprechungseiden und Gelübden, Racheschwur usw. Ferner Eide, die mit dem Begriffe *baiʿ* in Zusammenhang stehen, die einem Oberhaupt dargebrachte Huldigung und Handel. Mit der Entwicklung des Handels auf den großen Märkten kommt auch das Kreditwesen in Brauch, und der promissorische Eid erhält, hierbei angewandt, die Bedeutung einer Garantie für die Zahlung [3]). Um den promissorischen Eid zu stützen, gebraucht man Zeugen, daneben kommt der Gebrauch von schriftlichen Dokumenten auf. Eins der ersten Zeugnisse dafür ist die *Muaʿllaḳa* von al-Ḥāriṯ v. 66—68, wo der Eid zwischen Bakr und Taġlib bei Ḏu-l-Maǵāz erwähnt wird. Hier wurden Geiseln gestellt, und der Vertrag wurde auf Pergamente geschrieben, natürlich um für den Fall des Eidbruchs als Beweis zu dienen. Der gemeinsame Beschluß der Ḳuraišiten, die Hāšimiden auszuschließen, wurde in einem Dokument niedergelegt (Hiš. 230). Die Verträge des Propheten mit den Stämmen wurden gewöhnlich niedergeschrieben. Ein Scholion zu *Ḥam.* 760 teilt mit, daß die Araber bei eidlichen Verträgen dieselben auf einem Stückchen gereinigten weißen Tuches niederzuschreiben pflegten, vgl. *Ḥam.* 635 i. m. [5]). Im Islam bieten schriftliche Dokumente, jedenfalls nach schafiʿitischer Lehre, keinen Beweis [6]).

---

[1]) z. B. Kohler und Ungnad: *Ham.s Gesetz* III 695. Der Reinigungseid kommt in diesen Urkunden sehr häufig vor, z. B. l. c. 688. 697. 706. 713.

[2]) z. B. l. c. 713. 1055. 1056. An der ersten dieser Stellen hat man ein Beispiel dafür, daß Zeugen verworfen werden.

[3]) Siehe Nöldeke: *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber* p. 198. Für den Eid eines Baumeisters in bezug auf die Ausführung seiner Arbeit bietet vielleicht Ṭarafa 4, 22 ein Zeugnis (»wie die Brücke des Griechen, deren Meister (?) geschworen hat, daß sie an den Seiten mit Backsteinen belegt werden soll, daß sie sich erhebe«).

[4]) Nach Nöldeke: *Fünf Muʿallaḳāt* I p. 53 f. war es Munḏir b. Mā-al-Samā, der sie nach dem Basūskriege vereinigte; er regierte 506—554; vgl. *Aġ.* IX 179 f.

[5]) Vgl. ferner Nöldeke: *Beiträge* 185 f.

[6]) Vgl. Juynboll p. 315.

Bei den Israeliten kommt dieser Eid im privaten Leben fortwährend vor, ebenso wie bei den Arabern. Über feste Regeln für seine Verwendung im Rechtsleben hören wir nichts. Beim Verkauf hören wir von Zeugen sowie von schriftlichen Dokumenten (*Jer.* 32; *Ruth* 4).

Bei den Babyloniern spielt der promissorische Eid eine große Rolle in Kontrakten; beide Parteien schwören, den Vertrag nicht ändern zu wollen [1]). Neben dem Eid sind Zeugen erforderlich, ein Dokument wird abgefaßt und mit den Siegeln oder Nagelabdrücken der Kontrahenten versehen.

In den altbabylonischen Kontrakten bezieht sich der Eid in der Regel darauf, daß alles in Ordnung ist und nichts verändert werden darf. Später ist Kredit gewöhnlicher geworden. Viele neubabylonische Urkunden sind Schuldbriefe, und der Eid bezieht sich darauf, daß der Käufer sich verpflichtet, die vereinbarte Summe zu bezahlen [2]).

Im Dienst des Staates wird der promissorische Eid in der bab.-ass. Welt mehrfach angewandt. Erstens werden die bezwungenen Fürsten vereidigt. Mehrere Beispiele dafür haben wir schon kennen gelernt. Innerhalb der Staatsgesellschaft wird den Beamten ein Treueid auferlegt. Diesen Eid legt der König bisweilen bei besonderen Gelegenheiten den Beamten auf. So Aššurbanipal aus Anlaß seines Konflikts mit seinem Bruder Šamaššumukin [3]). Von einem untreuen Beamten heißt es, daß er »seinen Eid nicht hält« [4]). Bei seiner Vereidigung sind Zeugen da [5]). Die Zeremonie geht an einem bestimmten Tag vor sich, in der Morgenfrühe und mit Opfer [6]).

---

1) Siehe Kohler und Ungnad III—V passim.

2) z. B. *KB* IV 296 f. Kohler und Peiser: *Aus dem babylonischen Rechtsleben* II p. 35. III 22. 33 f. IV 32. 47. 50. Für entsprechende Urkunden im Altbab. siehe Koschaker: *Babylonisch-assyrisches Bürgschaftsrecht* p. 1 ff.

3) Siehe Peiser in *MVG* 1898 p. 243 ff.

4) *Tell-Amarnabrief* 154, 36 f. (nach Winckler, der es von einem *rabiṣu* faßt). Knudtzon 148 denkt an den verbündeten König von Ṣidon.

5) Scheil in der *Hilprechtfestschrift* p. 154.

6) Delitzsch in *BA* I 217 f. Behrens: *Ass.-bab. Briefe kultischen Inhalts* (Leipziger sem. Stud. II) 1906 p. 13. Nach p. 35 scheint sie alljährlich an einem großen Fest vorgenommen zu werden. Vom Eide eines *barū*-Priesters bei der Einweihung wird gesprochen Zimmern: *Ritualtafeln* p. 118 f., wenn der Text bedeutet: »auf die Tafel und den Tafelstift vor Šamaš und Hadad schwören«. Die Stelle könnte auch bedeuten: »er lehrt ihn vor Š. und H. mit Tafel und Tafelstift zu beschwören«, vgl. no. 1—20, 13 ff.

XIV. Der Verfall des Eides.

In seiner vollen Kraft finden wir den Eid in der altarabischen *ḳasāma*, wo er nicht ein letzter notgedrungener Versuch, sondern das eigentliche Mittel ist, die Wahrheit festzustellen. Wir haben gesehen, wie der Eid im praktischen Gebrauch begrenzt und beschränkt worden ist, aber die Ehrfurcht vor ihm war doch groß, und es gab genügend Beispiele dafür anzuführen, wie es Meineidigen ergangen war. Ibn ʿAbbās konnte in der oben aus B u ḫ ā r ī mitgeteilten Erzählung berichten, daß alle, die den falschen Schwur geleistet hatten, schon vor Ende des Jahres ums Leben gekommen waren [1]). In Israel mußte man unter David 3 Jahre lang Hungersnot leiden, weil Saul durch die Ermordung einiger Gibeoniten den Eid gebrochen hatte, in dem Israel den Bewohnern dieser Stadt das Leben zusicherte (2. *Sam.* 21, 1 f.), und Jahwe läßt Sidḳijja in Gefangenschaft führen zur Strafe dafür, daß er seinen dem Nebukadnezar geleisteten Eidschwur gebrochen hat (*Hes.* 17, 19). Mit der Zeit hat man aber doch dem Eid weniger Bedeutung beigelegt. Zwei Faktoren wirken hier zusammen: Das Schwinden der alten Weltanschauung und die durch die Praxis geförderte Entwickelung eines komplizierteren Rechtssystems.

Bei den B a b y l o n i e r n trägt wohl am ehesten das letzte Moment dazu bei, daß das Gebiet des Eides allmählich beschränkt wird. Schon zur Zeit Hammurabis ist der Eid im wesentlichen auf den Reinigungseid beschränkt, doch wird er noch sehr ernst genommen. Wer ihn bricht, muß eine gewisse Summe an den Fiskus zahlen, wobei sein Kopf »asphaltiert« wird, was wohl zu besagen hat, daß er in schmählicher Weise den Tod erleidet. An anderen Stellen heißt es, daß ihm ein Bronzepflock in den Mund geschlagen werden soll [2]). Im Eide hatte man dann auch eine Bürgschaft dafür, daß die eingegangenen Verpflichtungen gehalten wurden. Aber gleichzeitig hatte man in Zeugen, Dokumenten und Bürgen eine Garantie, die man allmählich praktischer gefunden hat. Da nun zugleich der Staat als der unparteiische Richter

---

[1]) Nicht ganz so schlimm erging es dem Vater des Kuṭaijir. Er hatte eine Wunde an einem seiner Finger; al-Kuṭaijir sagte ihm, sie stamme daher, daß er den Finger zum Falschschwur emporgehoben habe (*Aġ.* VIII 34 unten).

[2]) Kohler und Ungnad III 458. 459. IV 1150; Ungnad: *Dilbat* p. 30.

und Vollstrecker des Rechts auftritt, wird der Eid im Geschäftsleben ziemlich überflüssig gemacht, und in den neubabylonischen und assyrischen Urkunden kommt er seltener vor. Anstatt des Eides nimmt man das Pfand und setzt eine Geldbuße fest für den, der den Vertrag verändert [1]).

Bei den Israeliten klagen die Propheten ständig darüber, daß man bei Jahwe falsch schwört. So *Jer.* 5, 2; 7, 9; *Sach.* 5, 3. 4; *Mal.* 3, 5. Es wird ausdrücklich davor gewarnt (*Lev.* 19, 12), und der Mann wird gelobt, der sich selber zum Schaden schwört und doch seinen Eid hält (*Psalm* 15, 4; vgl. *Ḥam.* 27). Das, was hier getadelt wird, ist, daß man bei Jahwe falsch schwört; denn das bedeutet ein Abfall von seiner Religion (vgl. oben S. 142). Wenn es *Ex.* 20, 7; *Deut.* 5, 11 heißt, daß man den Namen Jahwes nicht zum Eitlen anwenden darf, dann ist dies nicht eben eine Warnung vor dem falschen Schwur, sondern davor, bei allen unbedeutenden Gelegenheiten zu schwören, denn dadurch verliert der Gebrauch des Namens Jahwes seine Würde und Bedeutung [2]).

Ein wirklicher Verfall des Eides ist vorhanden, wo ein Skeptizismus wie der von Kohelet sich entwickelt. Zu den Betrachtungen dieses Verfassers gehört, daß es »dem Schwörenden ergeht wie dem, der den Schwur scheut« (*Koh.* 9, 2). Hier wird die Kraft des Eides geleugnet wegen Auflösung der alten Weltanschauung.

Im Talmud wird die Heiligkeit des Eides durch positive Strafen für den Meineidigen geschützt. Für die vorsätzliche Übertretung eines Bekräftigungsschwurs (על זדונה) erhält man Geißelhiebe, während man bei versehentlichem Eidbruch (על שגגתה) nach *Lev.* 5 ein Opfer leistet. Nach den meisten erhält man auch bei Übertretung des sogenannten Nichtigkeitschwurs (שבועת שוא) Geißelhiebe (*Šᵉbūʿōt* fol. 3 b, 20 b. 21 a; *Mišna* III, 10—11). Solchen, die nicht die Wahrheit sprachen, dürfte man keinen Eid auferlegen (*Šᵉbūʿōt* VII 1). Diese Scheu hegten die Alten nicht; nur mußte der Falschschwörende die Folgen, nämlich den Fluch, tragen.

Bei den Arabern kann gleichfalls ein Rückgang der Bedeutung des Eides festgestellt werden. Wir haben bereits gesehen, wie die *ḳasāma* im Islam ihre alte Bedeutung verliert. Aber schon vor dem Islam fängt die Degeneration des Eides an. Wenn man kein Absolutes hat, in dem die Lebensbedingungen konzentriert sind, ver-

---

[1]) So in den ass. und bab. Kontrakten aus der Zeit der späteren Dynastien KB IV p. 96 ff. Kohler und Peiser: *Aus dem bab. Rechtsleben* IV p. 67. 69. 74.

[2]) So kann auch *Hos.* 4, 2 verstanden werden. Wegen der hier vorkommenden Bedeutung von שוא siehe S. 113 Anm. 2.

liert der eigentliche Eid seine Kraft, denn dieser besteht ja eben darin, daß man dieselben in sich konzentriert und sich von ihnen lossagt. Aber schon vor Muḥammed war ja in Arabien das Alte vielfach in Auflösung begriffen. Den Göttern, die den Eid gewährleisten sollten, traute man nicht immer die Fähigkeit zu, jemanden zu treffen. Wo der Eid von einer Gottesfurcht abhängig geworden ist, die keine Wurzeln mehr im Leben hat, schwindet sein Wert mit dieser. — Es gibt denn auch in der Beduinenpoesie eine Sammlung von Gedichten, die mehr als irgend etwas anderes den Verfall des Eides unter den Arabern beleuchten, nämlich die in den letzten Abschnitten von Buḥturīs *Ḥamāsa* gesammelten, von denen Nöldeke einige wiedergegeben hat (*Beiträge* p. 185 ff.). Die Dichter rühmen sich hier der falschen Schwüre, welche sie geleistet haben [1]). Ein Schuldner verhöhnt seine Gläubiger, weil sie ihm etwas anvertraut haben. »Wie

---

[1]) Ein Ausdruck, den man später als Falschschwur versteht, ist اليمين الغموس oder يمينٌ غموسٌ. Die muslimischen Philologen definieren dies als identisch mit يمين الصبْر, dem bewußten lügenhaften Schwur wegen etwas Vergangenem, und er soll so genannt sein, weil der Schwörende durch ihn in die Missetat und nachher in die Hölle »hineingetaucht« wird. Diese Erklärung ist natürlich unrichtig, und der Ausdruck hat ursprünglich bedeutet »ein ernstlicher, bindender Schwur«, wie es z. B. aus Buḫ. II *kitāb al-iǵāra* Nr. 3 und aus Nöldekes *Beiträgen* p. 198 ersichtlich ist. Man hat vermutet, daß der Ausdruck von der bei gewissen Bundeszeremonien beobachteten Sitte, die Hände in etwas zu tauchen, herstamme. Dagegen würde allerdings sprechen, wenn es richtig wäre, daß dieser Eid sich nur auf das Vergangene bezieht. — Von diesem Schwur heißt es *ʿIḳd* I p. 336, daß er »die Häuser in verlassene Ruinen verwandelt« (vgl. Lane s. v. بلقع). Dieser Spruch wird als *ḥadīṯ* von Abū Huraira überliefert in der alphabetisch geordneten Traditionssammlung *Cod. Lugd. Warner* 355, fol. 134 l, wo es auch von اليمين الغموس heißt, daß er den Mutterleib unfruchtbar machte. Ebenda wird dieser Schwur so definiert, daß es der Schwur sei, durch welchen man einem anderen Muslim etwas von seinem Besitztum raube. *ʿIḳd* l. c. zitiert einen anderen Spruch جَذَّ العَيْرِ الصِّلِّيَانَةَ (l. so für جدّها) جَذَّها »er eilt zu ihm, wie der Esel zur *ṣillijāna* (eine Pflanze) eilt«, was man von jemandem sagt, der eilt damit, einen Eid zu schwören, oder in der Eile einen falschen Eid schwört, weil der Esel die Pflanze oft mit Wurzel ausreißt, sie für Futter nehmend (Lane s. v. صِلِّيَانَة, √صلل). Die Voraussetzung muß sein, daß diese Pflanze in der Tat nicht sehr wertvoll ist. — In einem vom *Tāǵ al-ʿArūs* s. v. زبد zitiertem Vers wird حَذاء, sonst »Schuh«, vom „falschen Schwur" verwendet. Hassān b. Ṯābit sagt: آلَيْتُ حِلْفَةَ بِرٍّ غَيْرَ ذِى دَخَلٍ »einen aufrichtigen Eid ohne Betrug« (Ibn Saʿd II 2 p. 91, 5; vgl. *Sur.* 16, 96). Nābiġa sagt (1, 5): حَلَفْتُ يَمِينًا غَيْرَ ذِى مَثْنَوِيَّةٍ »einen Eid ohne Ausweg« (vgl. Hiš. 516, 9).

konntet Ihr mir und meiner Religion vertrauen?« (Nöldeke p. 186). Ein anderer hat sich von seiner Schuld frei geschworen durch einen Eid, der »die Berge spaltete, als wäre er ein Stein aus einer Balliste, von den Kriegern geschleudert« (p. 194). Einer nennt seinen Schwur »einen Lappen von zerrissenem buntem Zeug« (p. 195). Ein Dichter vom Stamm ʿUḳl prahlt damit, daß sein Stamm den Meineid nicht scheute. »Woher weißt du, was die Eide ʿUḳls wert sind, sobald der Gaumen vom Speichel trocken geworden ist« (nämlich nachdem der Schwur gesprochen worden ist). »Ihre Schwüre fahren einher wie das im Gebüsch lodernde Feuer« (p. 196). Die Ablegung solcher Eide beruht auf der Beobachtung, die der Prediger in seinem Gebiet auch gemacht hatte, daß es dem Meineidigen nicht schlecht geht, und dazu kommt, daß Allah so gnädig und barmherzig ist — man kann immer nachher bereuen (p. 197).

In anderen Gedichten wird von Scheidungseid und Freilassungseid gesprochen. Der Dichter erklärt dann, daß er doch den betreffenden Sklaven freilassen oder sich von der Frau scheiden wollte, um sich eine neue zu nehmen. Hier liegt also nicht eigentlich Meineid, sondern leichtfertiger Umgang mit der Wahrheit vor, was aber wesentlich dasselbe ist. Gleicher Art sind die Fälle, wo der Wortlaut des Schwures gehalten wird, während man die Verpflichtung umgeht, z. B. wenn jemand in der Form eines Eides erklärt, eine Pilgerreise unternehmen und Ḥafā und Sālim freilassen zu wollen, und dann nachher erzählt, daß er ohnehin pilgern wollte und Ḥafā und Sālim seien gar keine Sklaven (*ʿIḳd* I p. 221). Ähnlich ist das, was von Negus erzählt wird, als Abraha die Herrschaft über Jemen gewonnen hatte. Negus schwur, daß er Abraha nicht lassen wollte, ehe er sein Land niedergetreten und seine Stirnlocke abgeschnitten habe. Aber Abraha besänftigte Negus, worauf er seine Haare abschneiden ließ und sie mit einem Sack jemenitischer Erde zu ihm schickte mit der Bitte, er möchte darauf seinen Schwur lösen (H i š. 29; vgl. das von Jaussen 369 erwähnte Beispiel). Wie wenig Gewicht man dem Eid beilegen konnte, zeigt folgendes Beispiel: al-Ṭufail b. ʿĀmir schwur, al-Kuṭaijir wegen einiger Verse zu töten. Ein gemeinsamer Freund, Ḥandaḳ, besänftigte ihn, da sagt er: »Wäre nicht Ḥandaḳ gewesen, so hätte ich meinen Schwur gelöst«. — Die meisten dieser Schwüre weisen auf den Verfall der alten Weltanschauung hin. Der größte Teil stammt aus der Zeit des Islam, doch wäre es nicht richtig, diese Religion ohne weiteres für sie alle verantwortlich zu machen. Aber daß sie den Eid nicht gestärkt hat, werden wir im Folgenden sehen.

XV. Die Stellung des Eides im Islam.

1. Koran und Tradition.

Mit dem Islam wurden auf semitischem Boden neue Werte geschaffen, die als absolut und das Leben bestimmend anzuerkennen gefordert wurde. Insofern der Islam seinen Anhängern eine feste und sichere Grundlage geschaffen hat, wo früher Skepsis und Auflösung vorhanden war, hat er die Bedingungen für eine Erneuerung der Bedeutung und Kraft des Eides gegeben. Daß in der Tat Beispiele für den Respekt vor dem Eid auf islamischem Boden beizubringen sind, haben wir oben S. 137 ff. mit genügender Klarheit gesehen. Im großen und ganzen hat der Islam indessen die entgegengesetzte Wirkung gehabt, er hat den Eid völlig untergraben.

Muhammed bedient sich in seinen älteren Offenbarungen zahlreicher Schwüre. Er schwört »bei der Sonne und ihrem Glanz, bei dem Monde, wenn er ihr nachfolgt, bei dem Tag, wenn er sie erscheinen läßt, bei der Nacht, wenn sie sie verbirgt, bei dem Himmel und was ihn gebaut hat, bei der Erde, und was sie ausgebreitet hat, bei der Seele und was sie gebildet hat« (*Sur.* 91, 1—7). Oder mehr mystisch »bei der Feige und dem Ölbaum, bei dem Berge Sinai, bei diesem sicheren Lande«[1] (95, 1ff.). Er schwört »bei den Untergangsstellen der Sterne« (56, 74), »bei den rücklaufenden Sternen, den eilig laufenden, den sich verbergenden, und bei der Nacht, wenn sie dunkel wird, und bei dem Morgen, wenn er hervorschimmert« (81, 15—18), »bei dem Tage der Auferstehung« und »bei der tadelnden Seele« (75, 1—2), »bei dem Himmel und dem Morgenstern« (86, 1), »bei dem Nachmittag« (103, 1), »bei der Morgendämmerung und den zehn Nächten[2], bei dem Gepaarten und dem Einzelnen[3], bei der Nacht, wenn sie anbricht« (89, 1—3). »Dies ist ein Schwur für den Einsichtsvollen,« sagt er (vgl. 56, 75). Es handelt sich wohl hier nicht um richtige Eide, sondern es wird wesentlich eine ästhetische

[1]) Das eingefriedigte Gebiet (bei Mekka).

[2]) Vom Festmonat *D̲u-l-hiǧǧa*.

[3]) Das Menschenpaar und Gott.

Wirkung bezweckt; die dunklen Ausdrücke sollen auf »den Einsichtsvollen« Eindruck machen [1]).

An gewissen Stellen des Korans wird ermahnt, die geschworenen Eide zu halten. So heißt es 16, 93: »Haltet die bei Allah eingegangene Verpflichtung, wenn ihr sie eingegangen seid! Ihr dürft die Eide nicht brechen, nachdem ihr sie bekräftigt habt, denn ihr habt dadurch Allah zum Bürgen euch gegenüber gemacht. Fürwahr Allah weiß, was ihr tut!« Und es heißt V. 96: »Und ihr dürfet eure Eide nicht zum gegenseitigen Betrug auf euch nehmen, daß der Fuß nicht ausgleite, nachdem er fest gestanden hat; und ihr das Übel schmecket, weil ihr abwendig machtet von Allahs Weg, und eine schmerzhafte Strafe euch treffe!« Ungläubig ist, wer eine Verpflichtung eingeht und sie nachher nicht erfüllt (8, 38, vgl. 6, 153; 2, 172). An mehreren Stellen wirft der Prophet seinen Gegnern vor, daß sie falsch schwören, besonders den »Zweiflern«. So 58, 15: »Hast du nicht diejenigen bemerkt, welche bei einem Volke, dem Allah zürnt, Schutz suchten; sie gehören weder euch noch ihnen, und sie schwören falsch mit gutem Bedacht.« V. 17: »Sie benutzen ihre Eide als eine Decke und machen dann abwendig von Allahs Weg. Ihnen wird eine entehrende Strafe zuteil werden!« V. 19: »An dem Tag, da Allah sie alle insgesamt auferweckt, da werden sie ihm schwören, wie sie euch schwören in dem Glauben, daß sie davon etwas haben. Sind sie nicht Lügner?« Derselbe Vorwurf wird ihnen 63, 2 gemacht. Es handelt sich um die »Heuchler«, oder besser die »Zweifler«, welche den Gläubigen Treue schwuren, aber ihre Verpflichtungen gegen die Juden nicht aufgeben wollten. 3, 71 heißt es: »Die, welche die bei Allah eingegangene Verpflichtung und ihre Eide um einen geringen Preis verkaufen, die haben keinen Anteil am Jenseits, und Allah wird zu ihnen nicht sprechen und sie nicht anschauen am Tage der Auferstehung und sie nicht für rein erklären; ihnen wird eine schmerzhafte Strafe zuteil werden«; vgl. 16, 97. Die Veranlassung zu dieser Offenbarung soll die gewesen sein, daß al-Ašʿaṯ einen Streit mit einem Juden wegen eines Grundstücks hatte. Sie trugen dem Propheten die Sache vor, und er legte dem Juden einen Eid auf, da al-Ašʿaṯ keinen Beweis erbringen konnte. Dieser sagte indessen: »O Prophet, da wird er schwören und mein Eigentum übernehmen«, worauf vom Propheten *Sur.* 3, 71 mitgeteilt wurde, vgl. 5, 58 (Buḫ. *kitāb al-ḫuṣūmāt* Nr. 4; vgl. *k. al-aimān wa-l-nuḏūr* Nr. 11).

Muḥammed redet an diesen Stellen seine Gegner an, und die Verpflichtungen, die zu halten ihnen ans Herz gelegt wird, sind solche

[1]) Vgl. S. 163 und *Reste* 135.

gegen ihn und seine Anhänger. Von der anderen Seite gesehen nimmt sich die Sache anders aus. Allah ist der allmächtige Herrscher, der immer recht hat. Rücksichten, die für die Sterblichen gelten, kommen deshalb nicht auch für ihn in Betracht, er kann sich über die Verpflichtung hinwegsetzen, wovon *Sur.* 9 ein deutliches Zeugnis ablegt. Und schon früher hatte Allah den Propheten aufgefordert, einen Vertrag zu brechen, wenn er Verrat von seiten des Gegners befürchtete, nämlich 8, 60 [1]). Dies scheint darauf herauszukommen, daß dem Muḥammed geleistete Eide gehalten werden sollen, während dieser selbst seine Verpflichtung nicht zu halten braucht. In der Tat trifft dies auch gewissermaßen zu, nämlich da, wo der Prophet direkt im Namen Allahs handelt. Die Größe Allahs ist ein Gesichtspunkt, vor dem alles andere verschwindet und wodurch alle Mittel geheiligt werden [2]).

Aber auch von diesem Gesichtspunkt abgesehen, hat Muḥammed in der Tat den Eid untergraben. Das stimmt ebenfalls zu dem Geiste des Islam. Wo der Eid einen Sinn hat, muß das Wort des Schwörenden die Macht besitzen, im Falle des Eidbruchs Unglück über ihn zu bringen: Indem der Eid dem Gebiet der Götter angehört, bedeutet er, daß man vermag, sich selbst von der betreffenden Gottheit loszusagen oder seine strafende Hand gegen sich zu richten. Aber das läßt sich mit dem muslimischen Gottesbegriff nicht vereinigen. Allah tut, was er will, und läßt sich in keiner Weise durch Worte oder Taten der Menschen beeinflussen. Wie sollte man ihm dann durch seinen Eid irgendeine Art von Zwang auferlegen können? Es ist mithin völlig im Geiste des Islam, wenn der Prophet dem Eide keine absolute Kraft beilegt. Aber wo seine Kraft nicht absolut ist, ist er tatsächlich aufgehoben, und Muḥammed zieht denn auch die praktische Konsequenz, daß der Eid eventuell gebrochen werden darf [3]).

---

[1]) Es handelt sich hier um Juden in Medina; siehe Nöldeke-Schwally: *Geschichte des Qorans* I p. 188.

[2]) Bei Laḳānī: *Djaouhara* ed. Luciani p. 36 wird die Lüge auf gleichen Fuß mit dem Hochmut gestellt, doch mit der Einschränkung »wenn sie nicht nützlich ist« (pia fraus).

[3]) Bekanntlich verwirft auch Jesus den Eid von ähnlichen Voraussetzungen aus; *Mt.* 5, 36 heißt es: Du sollst bei deinem Haupt nicht schwören, denn du kannst kein einziges Haar weiß noch schwarz machen. Auf ähnliche Weise ist wohl V. 34 zu verstehen: der Himmel, die Erde und die heilige Stadt gehören alle Gott, über sie hast du keine Macht. Jesus zieht daraus nicht die Konsequenz, daß der Eid gebrochen werden darf, sondern die, daß man ohne Eid wahr sprechen soll (V. 36). Übrigens fügt sich Jesus den Forderungen des praktischen Lebens und schwur selbst vor dem Richterstuhl (*Mt.* 26, 63 f.). Anders ist die Sachlage *Mt.* 23, 16—23. Hier ist nicht der eigentliche Eid gemeint, sondern gewisse Ent-

Es heißt *Sur.* 5, 91: Gott straft euch nicht wegen unbesonnener Ausdrücke (*bi-l-laġwi*) in euren Eiden, durch welche ihr euch verpflichtet [1]). Die Sühne dafür ist Speisung von zehn Armen mit dem, was ihr ihren eigenen Angehörigen zu geben pflegt oder Bekleidung derselben oder Freilassung eines Sklaven. Wenn jemand das nicht leisten kann, dann drei Tage Fasten! Dies ist die Sühne eurer Eide, wenn ihr schwört, aber hütet eure Eide [2]). So macht euch Allah seine Offenbarungen klar; möchtet ihr dankbar sein!« — An einer anderen Stelle (*Sur.* 2, 224—225) heißt es: »(224) Macht nicht Gott zur Zielscheibe für eure Eide [3]), daß ihr fromm und gottesfürchtig seid und

---

haltungsgelübde (so Frankel: *Eidesleistung* p. 60 Anm.). Man sagt: dies oder das ist für mich קָרְבָּן; statt *korbān* kann man irgendeine Nebenbenennung brauchen (z. B. קוֹנָם, קוֹנָח, קוֹנָס, oder auch irgendeine Sache nennen, die heilig ist. Man kann sagen: wie das Lamm (zum Tamidopfer), wie die Ställe, wie das Holz, wie die Opfer, wie der Altar, wie der Tempel, wie Jerusalem (*Mišna nedārīm* I 3; das letzte gilt jedoch nach R. Jehuda nicht), oder wie der Zehnte, wie die Hebe in der Tempelzelle (III 4). Von den *Mt.* 23 erwähnten Unterschieden ist nach Frankel nichts bekannt.

[1]) Es wird gelesen: عَقْدتم oder عقّدتم oder عاقدتم oder أعقدتم. In لغو liegt nicht nur, daß sie unüberlegt sind, sondern vielleicht noch mehr, daß sie nutzlos, nichtswürdig sind. Siehe die Anm. S. 212.

[2]) d. h. spart sie! Baiḍāwī erwähnt auch die Auslegung: »haltet sie«, was jedoch dem Zusammenhang widerspricht.

[3]) Es gibt zwei Auffassungen dieses Satzes, die von den Kommentatoren in der Regel gleichgestellt werden. عُرْضَة ist مُعَرَّض »was hervorgestellt wird«; das kann bedeuten 1. das, wogegen man sich richtet; Ziel. Man sagt جَعَلْتَنِى عُرْضَةً لِلَوْمِكَ. Also »überhäuft Gott nicht mit Eiden«; der Satz »damit (أن) ihr fromm seid usw.« gibt dann die Absicht mit dem Verbot, 2. Hindernis (عبارة عن المانع); man sagt: ich wollte das tun لى أمر (oder اعترض) فعرض. Der Sinn wäre dann: Macht nicht Gott wegen eurer Eide (لأجل أيمانكم) zu einem Hindernis dessen, daß ihr fromm seid...! oder ...zu einem Hindernis für [das Brechen] eurer Eide, damit ihr fromm seid. D. h.: Laßt nicht einen Eid verhindern, daß ihr ein frommes Werk verübt (Baiḍāwī z. St.; Ṭabarī: *Tafsīr* (Kairiner Ausgabe) II p. 224; Baġawī, *Cod. Lugd. Warner* 294; Faḫr al-Dīn al-Rāzī: *Mafātīḥ* II p. 355 ff. Ḳasṭallānī IX 433 erwähnt noch eine dritte Auffassung: »Macht nicht (den Eid bei) Gott zu einer Stärke (عُرْضَة) für euch selbst«.) Beide Auffassungen geben einen brauchbaren Sinn. Faḫr al-Dīn zieht die erste Auffassung, die er Abū Muslim al-Iṣpahānī zuschreibt, vor. Er versteht die Stelle als eine Warnung gegen das viele Schwören im allgemeinen, mit Hinweis auf *Sur.* 68, 10. Er begründet diese Warnung damit, daß, wenn man bei allen Gelegenheiten schwört, der eigentliche Eid seine Bedeutung verliert, und der Gebrauch von Gottes Namen bei den alltäglichen Gelegenheiten ist eine Herabwürdigung des erhabenen Namens. So wäre der Satz »daß ihr fromm seid...« zu verstehen. Wir werden aber sehen, daß es sich hier um bestimmte Eide handelt.

Frieden unter den Menschen stiftet. Gott ist hörend, wissend! (225) Gott straft euch nicht wegen unbesonnener Ausdrücke in euren Eiden, sondern für das, was eure Herzen sich angeeignet haben, Gott ist vergebend und milde!«

Diese beiden Koranstellen müssen in ihrem Zusammenhang verstanden werden. Das tut auch Faḫr al-Dīn al-Rāzī, wenn er *Sur.* 5, 91 in Verbindung mit den beiden vorhergehenden Versen versteht [1]). In diesen wird die Enthaltsamkeit, besonders von Speisen verpönt; sie sind nach den Kommentaren an Leute gerichtet, die in bezug auf Speisen, Kleider, Schlaf und Frauen Askese treiben und nach der Weise der Mönche leben wollten. Faḫr al-Dīn sagt, sie hatten geschworen so zu leben und fragten, nachdem Gott die Askese verboten hatte: Was tun wir denn mit unseren Schwüren? Und darnach wurde 5, 91 f. offenbart. — 2, 224f. soll nach Baiḍāwī den Abū Bakr betreffen, wegen seines Schwures, dem Sohn seiner Base, Misṭaḥ, der zu den armen *muhāǵirīn* gehörte, nichts mehr schenken zu wollen, nachdem Allah seine Verleumdung der ʿĀʾiša für lügenhaft erklärt hatte. Aber der Prophet befahl ihm diesen Eid zu brechen. Nach andern soll die Stelle mit Bezug auf ʿAbdallāh b. Rawāḥa offenbart worden sein, der geschworen hatte, mit seinem Schwager Bašīr b. al-Nuʿmān kein Wort mehr zu sprechen, als er sich mit seiner Frau nicht vertrug. Diese Traditionen werden offenbar gegeben „faute de mieux“. Die erste wird nämlich auch an einer anderen Stelle, wo sie zu der Situation stimmt, angeführt, und zwar 24, 22 [2]). Es heißt hier: »Die Reichen und Wohlhabenden unter euch dürfen nicht verschwören, ihren Verwandten, den Armen und den auf Allahs Weg Ausgewanderten etwas zu schenken, sondern sie sollen vergeben und verzeihen. Wünscht ihr nicht, daß Allah euch vergebe? Allah ist vergebend, barmherzig!« Im folgenden wird der Fall ʿĀʾišas behandelt, was zeigt, daß die Tradition hier am Platze ist.

Sur. 2, 224f. steht in einem Zusammenhang, in dem nur von dem Verhältnis zu den Weibern die Rede ist: V. 220f. davon, welche man heiraten dürfe, 222f. davon, wann man sich ihrer enthalten solle und wann nicht; V. 226 von Schwüren, durch die man sich für unbestimmte Zeit von ihnen trennt; V. 227 spricht von der völligen Scheidung, und so geht es weiter bis V. 243 [3]). Die beiden Verse 224—25 werden sich also wohl auch auf die Ehe beziehen, und zwar wie V. 222f. und 226

[1]) *Mafātīḥ* III p. 652 ff. Bei Baiḍāwī geschieht dies nicht.

[2]) Vgl. Baiḍāwī und Buḫ. *šahādāt* Nr. 15 i. f.

[3]) Auch V. 239 f. werden sich auf das Verhalten der Eheleute beziehen, vgl. Baiḍāwī.

auf die Enthaltsamkeit. Es wird vor Schwüren gewarnt, durch welche der Mann sich verpflichtet, sich für einige Tage der Frau zu enthalten. Oft dürften sie im Zorne ausgesprochen werden; Muḥammed warnt vor solchen Gelübden, die nur Unfrieden verursachen und sich nicht mit der wahren Gottesfurcht vertragen (V. 224), und erlaubt es, solche unbedachtsamen Eide zu brechen (V. 225) [1]. Daran schließt sich dann V. 226 f.: Für die, welche [Enthaltsamkeit] von ihren Frauen schwören, gilt eine Frist von vier Monaten. Wenn sie sich dann bedenken — so ist Gott vergebend, barmherzig. Und wenn sie sich zur Scheidung entschließen — so ist Gott hörend, wissend. Der Prophet ergänzt hier seine Warnung für den Mann mit einer praktischen Bestimmung zum Schutz der Rechte der Frau. Sein Enthaltsamkeitsschwur gilt nur 4 Monate, dann ist sie frei, oder er muß seinen Eid brechen und nach den gewöhnlichen Regeln sühnen. Aus dem hier gebrauchten Wort für »schwören« hat man im Islam den term. techn. *īlā'* für diesen Enthaltungseid gebildet. Ein anderer Enthaltungsschwur wird gänzlich verboten, nämlich der *Ẓihār*, in welchem der Mann zu seiner Frau sagt: »Du bist mir wie der Rücken meiner Mutter.« Dieser Gebrauch wird *Sur.* 58, 1—5 verurteilt (vgl. 33, 4) [2].

Sur. 2, 224 f. und 5, 91 f. liegen somit in derselben Linie. Der Prophet wendet sich in seiner Abneigung gegen die Askese wider die Enthaltungseide, die teils Speisen, teils Frauen betreffen. Die beiden Koranstellen setzen voraus, daß derartige Schwüre auch vor dem Islam im täglichen Leben häufig vorgekommen sind. Man sagt zur Frau: du bist für mich *ḥarām* (wie man in der *Mišna* קוֹנָם sagt). Dies ist nach Ibn ʿAbbās ein Schwur (*Mafātīḥ* VIII 232) und dieser Schwur ist dem Scheidungsschwur ganz analog. Das zeigt uns aufs neue, daß der Eid zu jener Zeit schon etwas entwertet war und nicht nur für einzelne feierliche Gelegenheiten vorbehalten. Der Prophet setzt

[1]) Diese Auffassung des Verses wird durch das unten S. 203 erwähnte *Ḥadīṯ* gestützt.

[2]) Vgl. über *īlā'* und *ẓihār* JUYNBOLL: *Handbuch* p. 224 ff.; SACHAU: *Muh. Recht* p. 13. 68 ff. Das Aussprechen des *īlā'* ist im System eine »kleine Sünde«, der *ẓihār* eine »große Sünde«. Eine Streitfrage ist es, ob *īlā'* auch für Ungläubige gilt, und in Zusammenhang damit, ob er gilt, wenn er nicht bei Allah geschworen ist. Abū Ḥanīfa und Mālik treten für das letzte, Šāfiʿī und Aḥmad für das erste ein. Strittig ist auch, ob die *kaffāra* geleistet werden muß, wenn *īlā'*-Schwüre gebrochen werden, ehe die vier Monate verflossen sind (*Mafātīḥ* II p. 359). *Lisān* (VI 201) erklärt die *ẓihār*-Formel auf diese Weise: . . . الظهر موضع الركوب والمرأة مركوبة اذا غشيت Es ist also, das ob er sagte: dich zu »reiten« ist mir ebenso verboten wie es mir verboten ist, meine Mutter zu »reiten«. Dies ist sicher richtig, denn »reiten« wird heute noch in diesem Sinne verwendet.

die rechte Gottesverehrung (d. h. die nichtasketische) über den Eid. Eine gute Tat darf nicht durch den Eid verhindert werden. Diese Sachlage ist der talmudischen sehr ähnlich. Dieselben Enthaltungsgelübde kommen hier in großer Menge vor. Man schwört der Frau für eine gewisse Zeit zu entsagen (*Mišna nedārīm* z. B. II 1. 5; III 2. 3; vgl. VII 7—9), gewisse Speisen oder Getränke während einer bestimmten Zeit nicht zu genießen, wie z. B. Gekochtes, Gebratenes, Gesalzenes, Fische, Feigen, Trauben, Wein usw. (III 2; VI—VIII), ferner nicht zu schlafen oder andere asketische Werke zu üben. Wie Muḥammed warnen die Gelehrten vor solchen Gelübden. »Besser als der eine und der andere ist jemand, der gar nicht gelobt«, sagt R. Meʾīr (*nedārīm* 9a, nach Levy: *Wörterbuch* s. v. נֶדֶר), das Geloben, sich der notwendigen Lebensbedürfnisse zu enthalten, gilt als sündhaft (Levy s. v. נִדְרָא). Solche Gelübde können nach *Lev.* 5 bereut und gesühnt werden, und *Mišna nedārīm* schreibt vor, wie man die Menschen dazu veranlassen soll. Auf dieser Grundlage darf man vermuten, daß Muḥammed von den Juden gelernt hat, daß man solche Eide sühnen soll. — Der Prophet hat somit ursprünglich den Eidbruch im Interesse der Frömmigkeit empfohlen. Er hat einem nach seinem Verständnis unfrommen Gebrauch des Eides vorbeugen wollen. Es ist wichtiger, daß Gottes Gebote erfüllt werden, als daß der Schwur in jedem Falle gehalten wird. Das Resultat ist also jedenfalls, daß der Eid in seiner absoluten Wirkung beschränkt wird [2].

Nachdem somit die absolute Kraft des Eides verneint worden ist, geht er bald einen bedeutungsvollen Schritt weiter.

Sur. 66, 1—3 heißt es: O Prophet! Warum betrachtest du als unerlaubt, was Allah dir erlaubt hat [3], um das Gefallen deiner Gattinnen zu erlangen? Ist doch Allah vergebend, barmherzig! (2) Allah hat euch die Lösung eurer Eide vorgeschrieben, und Allah ist euer Vorgesetzter (*maulākum*); er ist der Wissende, der Weise! (3) Als der Prophet einer seiner Gattinnen eine Erzählung insgeheim anvertraute, und sie es ausplauderte und Allah ihm davon Kunde gab, teilte er etwas

[1]) Kap. IX: Man soll ihnen die Ehre ihrer Eltern vorhalten, sie leidet darunter, daß der Sohn diese sündhaften Gelübde ablegt. Andere: die Ehre Gottes usw. (vgl. Levy s. v. פתח; s. v. נדר bietet er mehrere Aussprüche gegen Enthaltungsgelübde; vgl. Frankel: *Eidesleistung* 57 ff.).

[2]) Es ist in diesem Zusammenhang noch daran zu erinnern, daß der Prophet für zwei Fälle praktische Vorschriften gegeben hat, in welchen die Kraft des Eides unberührt ist: Bei der Beschuldigung der Untreue gegen eine Gattin (*liʿān*; siehe oben S. 114), und wenn das Testament eines in der Fremde Verstorbenen von den Zeugen beschworen wird (*Sur.* 5, 105 ff.).

3) d. h. (nach *Mafātīḥ* VIII p. 232) مِنْ مِلْكِ الْيَمِين, den Sklavinnen.

mit und ließ anderes, und nachdem er es ihr mitgeteilt hatte, sagte sie: Wer hat dir dies mitgeteilt? Er antwortete: »Der Wissende, der Kundige hat es mir mitgeteilt!« Es heißt darnach, wenn seine Frauen sich nicht fügen wollten, werde Allah ihm sicher andere geben, die demütig und fügsam sind. — Es handelt sich nach den Kommentatoren um Folgendes [1]: der Prophet wurde eines Tages im Zelt seiner Gattin Ḥafṣa mit der koptischen Sklavin Māria überrascht, die der ägyptische Statthalter ihm geschenkt hatte. Ḥafṣa machte eine derartige Szene, daß der Prophet schwören mußte, sich von der Māria fernhalten zu wollen. Später bereute er es, und es wurde ihm diese Offenbarung gegeben [2]. Muḥammed soll der Ḥafṣa das Versprechen abgenommen haben, die Geschichte zu verschweigen, aber sie konnte es doch nicht lassen, der ʿĀʾiša davon zu erzählen. Davon handelt V. 3.

Allah befiehlt hier dem Propheten seinen Eid, der Māria zu entsagen, wieder zu brechen. Man muß in Betracht ziehen, daß es sich hier um einen Enthaltsamkeitsschwur handelt, und eben solche durfte man ja brechen. So hat der Prophet sicher gedacht. Dazu kommt, daß die Voraussetzung, die Verschwiegenheit der Ḥafṣa, weggefallen war. Aber doch ist die Grenze entschieden verrückt, denn es handelt sich hier um einen besonnenen, wohlüberlegten Schwur einer anderen Person gegenüber. Die Erlaubnis, Eide zu brechen, erhält dadurch eine ganz neue Tragweite, die ja noch mehr ausgedehnt wird, wenn das Wort dasteht als ewig geltendes Gotteswort ohne die durch die Veranlassung gegebene Beschränkung. Das Resultat ist eine völlige Aufhebung der Bedeutung des Eides. — Der schwächste Punkt im Charakter des Propheten ist hier mit dem schwächsten Punkt in seiner Religion zusammengefallen.

Das Material, das die Traditionssammlungen bieten, ist den Koranstellen ganz analog. In einzelnen Aussprüchen werden

---

[1]) Siehe Ṭabarī: *Tafsīr* XXVIII p. 90 ff. Faḫr al-Dīn al-Rāzī: *Mafātīḥ* VIII p. 231 ff.

[2]) Die andere Geschichte, die überliefert wird, daß der Prophet einige Zeit der Zainab auf Kosten der anderen Frauen den Vorzug gab, weil er bei ihr einen besonders schmackhaften Honig bekam, weshalb die anderen ihn schwören ließen, nie mehr Honig zu essen (siehe Baiḍāwī; Buḫārī-Ḳastallānī (Būlāḳ 1288) IX p. 445) — ist natürlich wertlos; vgl. Nöldeke-Schwally p. 217. Noch eine Tradition wird *Mafātīḥ* VIII p. 231 f. mitgeteilt: Muḥammed wurde von Ḥafṣa an ihrem Tag mit Māria ertappt. Doch stellte er sie zufrieden, und sie versprach, die Sache zu verschweigen. Da dies nicht geschah, verstieß er sie, enthielt sich seiner Frauen und verblieb 29 Nächte im Zelte Mārias. Darauf kam Gabriel und gebot ihm, Ḥafṣa in Gnaden aufzunehmen. Sie hätte sich gedemütigt und würde zu seinen Frauen im Paradiese gehören. Diese Tradition läßt sich mit den anderen vereinigen. Die Offenbarung (*Sur.* 66) ist dann gekommen, nachdem er sich mit seinen Frauen überworfen hatte und nur das Zelt Mārias ihm offen stand.

Falschschwüre getadelt. So in einem *Ḥadīṯ* von ʿA b d a l l ā h b. ʿU m a r , wo es heißt, daß der Prophet sagte: »Wenn jemand schwört [1]), um sich dadurch etwas vom Eigentum eines Muslims [2]) anzueignen, so wird Allah ihm zürnen, wenn er ihm begegnet (B u ḫ. II *kitāb al-ḫuṣūmāt* Nr. 4; *šahādāt* Nr. 19. 20. 25; *al-aimān wa-l-nuḏūr* Nr. 11). Ein anderes *Ḥadīṯ* nennt als zugehörig zu den drei Arten von Menschen, die Gott haßt, den, der nach dem *ʿaṣr* mit jemandem wegen des Preises einer Ware feilscht und schwört, daß sie ihm mehr gekostet hat, als wirklich der Fall ist, so daß der andere sie dann zu teuer kauft (B u ḫ. *šahādāt* Nr. 22) [3]); und unter den sieben Dingen, die der Prophet insonderheit geboten hat, wird auch die Lösung des Eides erwähnt (B u ḫ. *ǵanāʾiz* Nr. 2) [4]).

Diese zerstreuten Fälle können doch die völlige Verwerfung des Eides nicht aufwiegen, die aus anderen *Ḥadīṯen* hervorgeht, welche in den Sammlungen unter dem Abschnitt *kitāb al-aimān wa-l-nuḏūr* vorhanden sind. Als »Säule« wird hier folgender Ausspruch genannt, den der Prophet zu Ibn Samura geäußert haben soll: »Wenn du einen Eid geschworen hast, aber nachher einsiehst, daß ein anderer besser ist als der, dann sühne deinen Eid und nimm den besseren an (B u ḫ. IV *kitāb al-aimān* Nr. 1; M u s l i m - N a w a w ī p. 101). Dieser in allen Kommentaren zu *Sur.* 2, 224 angeführte Spruch hatte nach Abū Mūsā folgende Umstände zum Anlaß: Einige Ašʿariten kamen zum Propheten und baten ihn um ein paar Reitkamele. Er antwortete: »Bei Allah, ich gebe euch keines; denn ich habe keines«. Drei Tage nachher erhielt er indessen einige Kamele, welche er ihnen dann gab. Als sie sich entfernt hatten, kamen sie auf den Gedanken, daß sie ja eigentlich den Propheten meineidig gemacht hatten dadurch, daß sie trotz seines Schwures die Kamele angenommen hatten, und sie kehrten voll Besorgnis zu ihm zurück. Aber der Prophet beruhigte sie: »Allah, und nicht ich, hat euch die Kamele gegeben. Ich schwöre keinen Eid, ohne daß ich, wenn ich einsehe, daß ein anderer besser ist, meinen Eid sühnte und den besseren annähme« (B u ḫ. *k. al-aimān* Nr. 1. 19; Ḳ a s t a l l ā n ī IX p. 402. 436; M u s l i m - N a w a w ī p. 101). Im Anschluß daran wird in B u ḫ. (Nr. 1) ein *Ḥadīṯ* vom Propheten mitgeteilt:

---

[1]) Ḳ a s t a l l ā n ī IX p. 434 sagt يمين صبر »einen bewußten Eid«.

[2]) Ḳ a s t a l l ā n ī fügt hinzu: oder von einem ذمّىّ.

[3]) Vgl. oben S. 143 Anm. 2. Ferner Goldziher in *ARW* IX p. 300. Nach *šahādāt* Nr. 25 hat dieser Fall die Offenbarung von *Sur.* 3, 71 veranlaßt.

[4]) إبرار القسم; das betrifft sogar die Eide anderer (vgl. oben). Vgl. *ʿIḳd* I p. 188: »Der Gläubige ist kein Lügner«.

»Bei Allah, daß jemand unter euch an seinem Eid in bezug auf seine Frau hartnäckig festhält, wird ihm als größere Sünde bei Allah zugerechnet, als daß er seine *kaffāra* leistet, wie Allah ihm vorgeschrieben hat« (nach Abū Huraira; Ḳastallānī IX p. 402 fügt hinzu: vorausgesetzt, daß ein Schaden entsteht). Hier werden eben dieselben Enthaltungsschwüre verpönt wie im Koran.

Neben den Eiden stehen die Gelübde. Über die Stellung des Islams zu ihnen sind *Ḥadīṯe* in demselben Abschnitt gesammelt, in dem der Eid behandelt wird, und die Sachlage ist ganz analog. Einige davon (u. a. im Anschluß an *Sur.* 76, 7) gebieten, die abgegebenen Gelübde einzulösen (Buḫ. *k. al-aimān* Nr. 24; vgl. 27; Ḳastallānī IX 445 ff.; Muslim-Nawawī IV p. 95). Es wird in diesem Zusammenhang auch als verdienstlich dargestellt, die Gelübde Verstorbener einzulösen; wenn diese das Eigentum betreffen, sind sie verpflichtend, in bezug auf persönliche Leistungen herrscht keine Übereinstimmung [1]). Das gewichtigste *Ḥadīṯ* über das Gelübde ist folgendes [2]): Eine Frau von den *Anṣār* (nach Nawawī die Frau Abū Ḏarr's) ist gefangen genommen. Zugleich ist ein Kamel, das der Prophet auf einer Expedition gewonnen hatte, erbeutet worden. Es gelingt ihr insgeheim davonzuschleichen, das Kamel zu ergreifen und von dannen zu reiten. Da sie verfolgt wird, gelobt sie Allah, wenn er sie auf dem Kamel heil nach Medina führen würde, wolle sie dies Kamel opfern. In Medina stellt man nun fest, daß das Kamel dem Propheten gehört, und man fragt ihn selbst, was zu tun sei. Der Prophet sagt: »Wie schlecht hat sie es durch ihr Gelübde, es zu schlachten, belohnt, wo doch Allah sie auf ihm errettete. Ein Gelübde, das eine Sünde, oder auch das betrifft, was man nicht selbst besitzt, soll nicht erfüllt werden.« — Der letzte Passus ist vermutlich ein Zusatz, der die allgemeinen Sätze enthält, die man aus der Antwort des Propheten herausgezogen hat. Übrig bleibt dann die natürliche Erklärung, daß der Prophet sein Kamel nicht abgeben wollte. Aber die Stelle zeigt, daß er einem derartigen Gelübde kein großes Gewicht beigelegt hat. — Dasselbe geht noch deutlicher aus einem anderen *Ḥadīṯ* hervor, in dem das Gelübde direkt verboten wird, mit der Begründung, daß es doch ohne Bedeutung ist, denn Allah läßt sich in seinen Taten nicht dadurch beeinflussen (nach ʿAbdallāh b. ʿUmar) [3]). Das Gelübde

[1]) Dārimī, Cod. Lugd. Warner 364, fol. 196 r. Nach den Ẓāhiriten ist es *wāǧib*, solche Gelübde einzulösen (Goldziher: *Ẓāhirīten* p. 80).

[2]) Muslim-Nawawī IV p. 97; Hiš. 722; Wāḳ. 231.

[3]) Buḫ. *kitāb al-aimān* Nr. 26. Ḳastallānī IX p. 447; Muslim-Nawawī IV p. 96; Dārimī fol. 196 r. Der Prophet erblickte einen Greis, der, von seinen beiden Söhnen unterstützt, nur mit Mühe ging, und fragte: »Was ist mit dem Greise?« Die Söhne ant-

ist hier mit einer zentralen Begründung aus dem Prinzip des Islam heraus verworfen.

Daß dasselbe Prinzip der Entkräftigung des Eides zugrunde liegt, erhellt aus der Vorschrift betreffend *al-istiṯnā* [1]: Ein Muslim darf nichts mit Entschiedenheit versichern, sondern hinzufügen »so Gott will«. Dadurch hat er sich immer vor dem Meineid geschützt; durch *al-istiṯnā* »löst er seinen Schwur«[2]. Der Eid bedeutet eigentlich nur eine Art von Glaubensbekenntnis. In ihm legt man dar, daß man Allah bekennt. Deshalb ist es streng verboten, bei anderen zu schwören. Als ʿUmar einmal bei seinen Vätern schwur, sagte der Prophet: »Allah verbietet euch, bei euren Vätern zu schwören. Wer da schwört, soll bei Allah schwören oder schweigen« (Buḫ. *k. al-aimān* Nr. 4; Ḳastallānī 414; Muslim-Nawawī 99 f.). Ḳastallānī fügt hinzu (nach ʿIkrima), daß der Prophet sagte: »Wenn jemand beim Messias schwört, geht er zugrunde, und der Messias ist besser als eure Väter [3]«. — Wenn jemand bei einem Götzen geschworen hat,

---

worteten: »Er hat gelobt, zu Fuße zu gehen«. Der Prophet sagte dann: »Reite! Allah braucht dich und dein Gelübde nicht!«

1) Buḫ. *k. kaffarāt al-aimān* Nr. 9; Ḳastallānī IX p. 460; Muslim-Nawawī IV p. 106.

2) يمينَه حلّل; siehe Ḳastallānī l. c. und Nawawī l. c. sowie Baiḍāwī zu *Sur.* 66, 2. Die muslimischen Theologen fordern für die Gültigkeit »der Ausnahme« oder besser »des Vorbehalts« 1. daß er in Verbindung mit dem Schwur ausgesprochen wird, 2. daß er beabsichtigt ist, ehe der Schwur zu Ende gesprochen ist. Über 1. sind die Ansichten geteilt. Folgende Auffassungen charakterisieren die Art der Verhandlung: Einige sagen, man darf den Atem nach dem Schwur holen, ehe »der Vorbehalt« ausgesprochen wird. Andere: die Stimme ein wenig ruhen lassen; oder: sich besinnen. Andere: es gilt, bis er aus der Stellung, in der er sich befindet, aufgestanden ist; andere: solange er nach dem Schwur nicht gesprochen hat. ʿAṭā sagt: so viele Zeit, wie man zum Melken eines Kamels braucht. Einige sagen: 1 Monat, andere 4, andere wieder 1 Jahr, und einige: solange es auch sein mag (s. Ḳastallānī und Nawawī). Muslim beleuchtet die Notwendigkeit des *istiṯnā* durch eine derbe Erzählung von Salomo. Übrigens wird auf *Sur.* 68, 17 hingewiesen, wo »die Gärtenbesitzer« getadelt werden, weil sie schwuren: »Morgen werden wir Früchte pflücken«, ohne einen Vorbehalt zu machen, und auf 18, 28: »Du sollst nicht sagen: Ich werde morgen so und so tun, ohne daß Allah will«.

3) Vgl. oben S. 136. 160, wo wir gesehen haben, daß dieser Schwur nicht so schnell verschwand und sogar im Munde des Propheten vorkommt. Derselbe Eid findet sich im Koran, was den Kommentatoren Schwierigkeiten bereitet. Es heißt *Sur.* 4, 1: Habt Ehrfurcht vor Allah, bei dem ihr einander »beschwört« والأَرحامَ »und der Verwandtschaft«. Dies letzte kann bedeuten »wie ihr einander bei der Verwandtschaft beschwört«, aber auch »und habt Ehrfurcht vor der Verwandtschaft«. Die erste Bedeutung würde sicher sein, wenn Ḥamza recht hätte, den Genitiv zu lesen. Das Wort Gottes hätte dann selbst den Schwur bei der Verwandtschaft geleistet. Die meisten Kommentatoren (z. B. Baiḍāwī) verwerfen deswegen die Lesart Ḥamza's und nehmen das Wort als Obj. Auf andere

muß er daher sofort die erste Hälfte des Glaubensbekenntnisses aussprechen: Es gibt nur den einen Gott (Buḫ. *k. al-aimān* Nr. 5; Muslim-Nawawī IV p. 100)[1]. »Wer in einer anderen Religion als dem Islam schwört, ist wie er sagt«, d. h. gehört dieser Religion an (Buḫ. ibd. Nr. 7). Alle Eide außer dem bei Allah sind deshalb nichtig. So haben auch Eide, die man vor seiner Bekehrung geschworen hat, keine Gültigkeit[2].

2. Das islamische Lehrsystem.

In jedem *fiḳh*-Buch gibt es ein Kapitel über Eide und Gelübde, wo die in Koran und Sunna gegebene Grundlage zusammengefügt und zu einem System ausgearbeitet ist, das hier nach der Lehre der Šāfiʿīten[3], dargestellt werden soll, während die Sonderansichten der anderen Riten nur gelegentlich berührt werden.

Der Eid ist im muslimischen Gesetz eine Bekräftigung von etwas Geschehenem oder Erhärtung von etwas Zukünftigem durch das Erwähnen des Namens Allahs oder eines der Attribute seines Wesens. Die Voraussetzung ist, daß andere Möglichkeiten als die bekräftigte vorliegen.

Der »Säulen« des Eides, d. h. dessen, was notwendig dazu gehören muß, wenn ein solcher Eid zustande kommen soll, sind es vier, nämlich: Ein Schwörender; etwas, wobei geschworen wird; etwas, worauf ge-

---

Weise löst Muḥammed b. ʿAbduh die Schwierigkeit. Er gibt zu, daß hier ein Schwur bei der Verwandtschaft vorliegt, aber »der Schwur bei anderem als Allah ist nicht absolut verboten; ein derartiger Schwur ist nur verboten, wenn man meint, sich damit eine religiöse Verpflichtung auferlegt zu haben, nicht wenn man mit ihm lediglich eine Verstärkung (seiner Aussage) bezweckt, so wie die Araber mit einer Schwurformel versichern auf dieselbe Weise wie mit إِنَّ.« Übrigens, sagt dieser Schriftsteller, ist das »einander bei Allah zu beschwören« nicht dasselbe wie ein Schwur (*al-Manār* XII p. 493 ff.).

[1] Doch wird er nicht direkt *kāfir*; in dem Falle hätte er das ganze Bekenntnis ablegen müssen (Buḫ. ibd. Nr. 7; Ḳastallānī IX p. 417).

[2] Es herrscht hier einige Unsicherheit. ʿUmar fragte einmal den Propheten wegen eines Gelübdes, das er als Heide auf sich genommen hatte. Der Prophet sagte: »Erfülle es!« (Buḫ. *k. al-aimān* Nr. 29); aber Ḳastallānī (IX p. 449) stellt fest, daß eine eigentliche Erfüllung unmöglich ist, da das Gelübde eines *kāfirs* ohne Geltung ist; vgl. Wāḳ. 93: »Die Herzen haben sich verändert und der Islam hat die Verträge ausgelöscht.« An anderen Stellen fordert der Prophet jedoch dazu auf, die vor dem Islam eingegangenen Verpflichtungen zu erfüllen.

[3] Für die Darstellung sind zugrunde gelegt: Die Glossen von Ibrāhīm al-Bāǧūrī zu Ibn Ḳāsims Kommentar zu Abū Šuǧā's Text, gedruckt in Kairo 1326, II p. 320 ff.; vgl. Nawawī: *Minhâdj Aṭ-Ṭâlibîn* ed. van den Berg, Batavia 1884, III p. 327 ff. Über Bāǧūrī siehe Sachau: *Muh. Recht* p. XXI; vgl. dazu Snouck Hurgronje in *ZDMG* LIII p. 144 f. 703.

schworen wird; endlich der Ausdruck selbst. — Von diesen wird zuerst »das, wobei geschworen wird«, behandelt. Hier gilt der Grundsatz, daß man nur bei Allah schwören kann. Dies wird durch eine Überlieferung vom Propheten begründet. Wer da schwört, schwöre bei Allah. Hiermit sind Eide bei allem Erschaffenen, z. B. dem Propheten, Gabriel, der Kaʿba od. ähnl., ausgeschlossen. Wenn jemand sich gewöhnt, beim Propheten zu schwören, um dadurch zu vermeiden, die Sühne bei etwaigem Eidbruch leisten zu müssen, so liegt darin eine Geringschätzung des Propheten, welche befürchten läßt, daß der Betreffende in Unglauben falle. Darin, daß man bei Allah schwören kann, liegt, daß man bei seinem Wesen oder bei einem seiner Namen oder bei einem seiner Attribute schwören kann. Die Namen Allahs zerfallen in drei Gruppen: 1. solche, die nur mit Bezug auf ihn gebraucht werden, z. B. der Schöpfer der Geschöpfe, der Herr der Welten, der Beherrscher des jüngsten Tages, derjenige, welchen ich anbete, derjenige, in dessen Macht meine Seele ist usw.; 2. solche, die wesentlich in Bezug auf ihn gebraucht werden, z. B. der Barmherzige, der Schöpfer, Der die Speise gibt, der Herr u. a.; 3. solche, die ebenso gut in Bezug auf ihn als auf andere gebraucht werden, z. B. der Existierende, der Wissende, der Lebendige. — Bei 1. ist Mißverständnis ausgeschlossen. Doch, wenn jemand sagt: »Bei Allah, ich will dies nicht tun«, und nachher erklärt: »Ich beabsichtigte keinen Eid, sondern nur durch (das Erwähnen von) Allahs Namen mir Segen zu verschaffen und bei ihm Zuflucht zu nehmen«, dann ist es gutzuheißen, es sei denn vor dem Richter. In anderen Fällen wird es nämlich als berechtigt anerkannt, Ausdrücke zu brauchen, bei welchen man etwas anderes denkt als das, was die Mehrzahl dabei verstehen würde [1]. — Bei 2. gilt der Eid, wenn das Entgegengesetzte nicht beabsichtigt ist. Denkt man jedoch bei diesen Namen: der Barmherzige vom Herzen, der Schöpfer der Lüge, der Mann, welcher Nahrungsmittel spendet, der Herr der Kamele od. ähnl., dann gilt der Ausdruck nicht als Eid. — Bei 3. gilt der Eid nur, wenn man direkt und positiv beabsichtigt, mit dem betreffenden Namen Allah zu erwähnen. Denkt man etwas anderes, oder gebraucht man den Namen ohne nähere bestimmte Absicht, so ist es kein Eid.

Was die Attribute Allahs betrifft, so kommen (außer dem Attribut seines Wesens, nämlich der Existenz), die (14) positiven

---

[1]) Ein solcher Ausdruck heißt تَوْرِيَة. Im *Minhāǵ* heißt es: »Wenn jemand sagt: Ich meinte keinen Eid, so ist es anzuerkennen.« Bāǵūrī bemerkt, daß dieser Satz so gefaßt werden sollte: »Wenn jemand sagt: ich meinte nicht Allah, dann gilt es.«

und die (5) negativen in Betracht, weil sie mit ihm ewig zusammengehören. Dagegen kann man bei seinen (unzähligen) Tatattributen, z. B. der Schöpfung und der Erhaltung der Welt, nicht schwören, da sie mit der Zeit verbunden (akzidentiell) sind. Dies ist nach der Lehre der Orthodoxen, der Ašʿariten, der Fall, weil diese Attribute nach ihnen aus den verschiedenen Anwendungen der effektiven Allmacht unter zeitlichen Formen herzuleiten sind. Dagegen nach den Mātāriditen sind die Tatattribute ewig und können mithin beim Eide gebraucht werden; sie werden nämlich nach ihrer Lehre aus dem göttlichen Attribut des »Wirkens« (in Existenz setzen) hergeleitet, und das ist ewig. — Man kann »bei dem Buche Allahs«, »bei dem Koran« schwören, insofern man dabei an den Koran als ewiges, unerschaffenes Attribut Gottes denkt. Denkt man dagegen an die materiellen Koranexemplare, so ist es kein Eid.

Über diesen Punkt herrscht keine wesentliche Uneinigkeit, und wo Eide bei etwas Erschaffenem in den Texten vorkommen, wird es in der Regel so erklärt, daß der Eid »dem Herrn« des betreffenden Geschöpfes gilt. Wenn Allah im Koran bei etwas Erschaffenem, bei der Sonne, dem Mond, der Morgendämmerung usw. schwört, so ist es kein Eid, sagt Ibn Taimijja (in der unten erwähnten Schrift), sondern Allah erwähnt diese Dinge, um durch sie auf seine Allmacht, Weisheit und Einheit hinzuweisen. Doch ist ein Problem angeregt worden, nämlich, ob der Eid bei dem Propheten gültig sei. Ḳastallānī (IX p. 415) teilt mit, daß einige Ḥanbaliten einen solchen Eid als erlaubt betrachteten mit Hinweis darauf, daß er im Glaubensbekenntnis erwähnt wird, und damit eine Ausnahmestellung einnimmt. Aber die anderen, darunter auch die Šīʿiten, verwerfen dies. Ibn Taimijja behandelt diese Frage in seiner Schrift: *al-tawassul wa-l-wasīla* [1]). Sein Hauptthema ist hier das oben gestreifte: Anrufung und »Beschwörung« von Gott bei dem Propheten [2]), aber er behandelt es in Verbindung mit der Frage des Eides bei erschaffenen Dingen. In Übereinstimmung mit seinem strengen Standpunkt verwirft er Eide bei allem Erschaffenen, auch beim Propheten. Er sagt: »Alle Muslime stimmen darin überein, daß, wenn jemand bei den heiligen, erschaffenen Dingen schwört (*al-maḫlukāt al-muḥtarima*) oder bei etwas, wovon er glaubt, daß es heilig sei, wie z. B. dem

[1]) Abgedruckt in *al-Manār* XII (1327) p. 624 ff. Allah schwört auch beim Propheten, wenn er *Sur.* 15, 72 zu ihm لَعَمْرُكَ sagt. Einige sagen, es sei لَدِينُكَ (s. *Lis.* s. v. عمر; vgl. S. 17), andere meinen, hier sprechen die Engel an Lot (s. Baiḍāwī z. St.).

[2]) Siehe S. 172 f.

Thron oder dem Thronschemel, der Kaʿba, der heiligen Moschee und der entferntesten Moschee, der Moschee des Propheten — Gott schenke ihm Segen und Frieden! — bei den Engeln und den Heiligen, bei den Fürsten, bei den Schwerten der im heiligen Krieg Kämpfenden, beim Staub der Propheten und der Heiligen, ferner Eide bei *sadaḳ* [1]) und den Hosen der Ritter und ähnliches — dann kommt kein Eid zustande, und es ist keine Sühne zu leisten für Eide bei diesen Dingen (wenn die Eide gebrochen werden).« Ibn Taimijja fügt hinzu, daß dies von den meisten behauptet wird, von Abū Ḥanīfa, von Aḥmad b. Ḥanbal und von al-Šāfiʿī nach einer von zwei Überlieferungen. Ibn Taimijja kann seine Betrachtungen in einem charakteristischen Ausspruch zusammenfassen, den er den drei ʿAbdallāh's (Ibn Masʿūd, Ibn ʿAbbās, Ibn ʿUmar) zuschreibt: »Ich will lieber bei Allah falsch als bei etwas anderem wahr schwören« [2]). Bei etwas anderem schwören ist nämlich *širk*, Polytheismus, und das ist schlimmer als Lüge, sagt Ibn Taimijja.

Er fährt nun fort über den Eid beim Propheten: »Wir wissen nur, daß man wegen der Eide bei den Propheten streitet. Von Aḥmad hat man zwei Überlieferungen über den Eid beim Propheten — Gott schenke ihm Segen und Frieden —. Nach der einen hat der Eid bei ihm keine Gültigkeit, in Übereinstimmung mit der Ansicht der Mehrzahl: Mālik, Abū Ḥanīfa, al-Šāfiʿī; nach der anderen ist dieser Eid gültig, und ein Teil seiner Anhänger ziehen dies vor, z. B. der Ḳāḍī und seine Nachfolger; Ibn al-Mundir schließt sich diesen an. Die meisten von ihnen beschränken den Streit auf den Propheten allein — Gott schenke ihm Segen und Frieden —, aber Ibn ʿAqīl überträgt diese Betrachtung auf die anderen Propheten. Die Sühne für

---

[1]) Für dieses Wort wird in den verschiedenen Lexika keine andere Bedeutung angeführt als das bekannte persische Feuerfest im 11. Monat, das von al-Bīrūnī beschrieben wird (SACHAU's edit. p. 266, vgl. die Ergänzung dazu durch SACHAU aus dem Canon Masudicus in seiner »Translation« p. 213; siehe ferner GOLDZIHER: *Stud.* I p. 210 Anm. 1). In den Eidesformeln bei al-ʿUmarī kommt die *sadaḳ*-Nacht im Eide der Maǧūs vor (er schreibt صدق, auch سذق findet sich). Aber ob es dieser Schwur ist, der in den Text Ibn Taimijjas hineingeraten ist, scheint ganz unsicher. — Die Hosen der Ritter, سراويل الفتوّة, bilden das Kennzeichen und die Festtracht der Mitglieder der Ritterorden (*al-futuwwa*); sie wird bei feierlichen Gelegenheiten, und vor allem beim Schwur getragen; siehe die bei DOZY: *Supplément* II 241 b angeführte Literatur und KREMER: *Kulturgeschichte* II 188. Eine eingehende Behandlung dieses Themas hat letzthin THORNING gegeben. (*Beitr. z. Kenntnis d. islam. Vereinswesens.* Türk. Bibl. 16.)

[2]) Noch stärker heißt es von Ibn ʿAbbās: es ist besser 100 mal bei Allah zu schwören und den Eid zu brechen, als bei einem anderen zu schwören und den zu Eid halten (Nawawī IV p. 99).

den Eid bei etwas Erschaffenem als notwendig zu betrachten, ist eine höchst unrichtige (*ḍaʿīf*) Ansicht, sei es auch ein Eid beim Propheten, gegen die Gesetze und ihre Grundlage streitend (*li-l-uṣūl wal-l-nuṣūṣ*). Und Gott bei ihm zu beschwören (*al-iḳsāmu bihi ʿalā llāhi*) und bei ihm zu bitten in der Bedeutung »beschwören«, gehört derselben Kategorie an.« — Ibn Taimijja fährt nun mit diesem seinem eigentlichen Thema fort. Trotz des Widerstandes der meisten Theologen kommt der Schwur beim Propheten recht häufig vor, bisweilen in einer Fassung wie dieser: »Ich beschwöre dich bei Allah und unserem Anteil an dem Gesandten Gottes« (Ibn Saʿd II_2 p. 62, 22; vgl. 63, 6 f.), ein Schwur, den wir als *barāʾa*-Eid nach Kap. VIII sehr wohl verstehen.

Hinsichtlich des Ausdruckes (*ṣīġa*) heißt es im System: »Die Schwurpartikeln sind *ta*, *wa*, *bi*. Sagt man nur »Allah« ohne Schwurpartikel, so ist es ein Eid, wenn ein solcher beabsichtigt ist, sonst nicht. Man kann »Allah« in Nominativ, Akkusativ oder Genitiv sagen, ein Sprachfehler hebt den Eid nicht auf. Sagt jemand: *aḳsamtu* oder *ḥalaftu* (»ich habe geschworen« oder »ich schwöre jetzt«), oder *uḳsimu* oder *aḥlifu* (»ich werde schwören« oder »ich schwöre«) bei Allah, so ist es ein Eid, es sei denn, daß der Betreffende wünscht, damit eine Tatsache, die stattgefunden hat oder stattfinden wird (nämlich daß er geschworen hat oder schwören wird), mitzuteilen. Alle anderen Ausdrücke (*laʿamru llāhi*, *ʿalaija ʿahdu llāhi* usw.) bewirken den Eid nur, wenn dies bezweckt ist [1]). Sagt jemand: »Wenn ich so und so handle,

[1]) Nach Abū Ḥanīfa und Mālik ist es ein Eid. Die Šīʿiten verwerfen ohne Vorbehalt alle derartigen Eide, nach al-Murtaḍā, deshalb auch den Scheidungseid. »Wenn jemand sagt: Wenn ich so und so handle, ist meine Frau geschieden, oder: sie ist mir wie der Rücken meiner Mutter, oder: mein Sklave ist frei, oder: mein Gut ist als Almosen gegeben, dann ist es kein Eid, bei welchem Eidbruch und Sühne stattfinden können.« Seine Argumente dafür sind: Scheidung kann nicht unter Bedingungen stattfinden, nur nach einer unbedingten Formel; über Freilassung von Sklaven und Almosen haben einige Šīʿiten bemerkt, daß, wenn sie als Eid ausgesprochen würden, sie ein ungültiger لَغْو wären, als Gelübde aber wären sie gültig; das sei nach al-M. unrichtig, denn auch das Gelübde erfordert seine bestimmte Formel: إِن كان كذا لله تعالى علىّ كذا. Der eigentliche Hauptbeweis ist immer der إِجماع der šīʿitischen Autoritäten, und hier kommt dazu, daß jeder Eid, der nicht ein Eid bei Allah, ungültig ist. Er sagt, daß Abū Ḥanīfa, Šāfiʿī und Mālik anders urteilen; der erste weist auf *Sur.* 9, 76 hin, wo Allah diejenigen tadelt, welche عاهدوا الله, aber es nicht halten (al-Murtaḍā: *kitāb al-intiṣār*, lithograph. Ausg. Bombay 1315, p. 87 f.). Aber wir haben gesehen, daß Buḫārī in einer Trad. diesen Eid verwirft. Nach Šāfiʿī gilt er nur, wenn er beabsichtigt

bin ich von Allah oder vom Propheten oder vom Islam gelöst, oder: dann bin ich ein Jude«, so gilt dies nicht. Wünscht der Betreffende damit auszudrücken, daß er gern von Allah gelöst werden will, so ist er ein Ungläubiger (*kāfir*). Will er damit seine Abneigung gegen die betreffende Tat ausdrücken, so ist er zwar nicht *kāfir*, aber muß doch sofort das Glaubensbekenntnis hersagen.

Der Schwörende muß *mukallaf* sein, das ist ein solcher, der die Vorschriften des heiligen Gesetzes zu halten verpflichtet ist [1]). Hierdurch sind Kinder und Geisteskranke ausgeschlossen; ähnlich wie diese wird der Ohnmächtige angesehen, und der, welcher betrunken ist, ohne damit eine bewußte Übertretung begangen zu haben; ebenso wer in Distraktion handelt und der Schlafende. Ein Eid solcher Personen ist ungültig. Ferner muß der Schwörende freiwillig handeln. Dadurch sind die, welche gegen ihren Willen zum Schwören gezwungen werden, ausgeschlossen. Ferner muß der Betreffende im Besitze der Sprache sein. Hierdurch ist der Stumme ausgeschlossen, es sei denn, daß er auf anderem Wege in verständlicher Weise den Eid zu erkennen geben kann [2]), und der Schwörende muß den Eid beabsichtigen, d. h. ihn mit dem Bewußtsein aussprechen, daß es ein Eid sein soll [3]). Hiermit scheiden die unten zu erwähnenden »unbesonnenen Eide« aus.

Das, worauf man schwört, soll eine fromme Tat (*ṭāʿa*) sein, die nicht ohnehin pflichtmäßig ist. Wenn jemand schwört, eine Übertretung (*maʿṣijja*) begehen zu wollen, z. B. dadurch, daß er etwas »Verbotenes« (*ḥarām*) tut oder eine »Pflicht« (*wāǵib*, *farḍ*) [4]) unterläßt, so ist der Eid selbst eine Übertretung, und es ist seine Pflicht,

---

ist, und wir haben gesehen, daß er nach jenes *madhab* vor dem Richter verboten ist. Dagegen nach Mālik, den Kufensern und Aḥmad muß man nach Bruch dieses Eides Sühne leisten (Ḳastallānī IX 424).

[1]) Sc. jede volljährige Person, die in vollem Besitz ihrer Geisteskräfte sich befindet (siehe Juynboll: *Handbuch* p. 69).

[2]) Dagegen sind Zeichen von jemandem, der sprechen kann, nicht gültig, selbst wenn sie verständlich sind.

[3]) So auch die Šīʿiten, nach al-Murtaḍā, während die anderen Riten (und nach einer anderen von zwei Versionen Šāfiʿī) für solche Eide Sühne fordern. Al-Murtaḍā sagt, daß Verantwortung und Pflicht bei Zwang und Vergessenheit wegfallen, wie es *Sur.* 35, 5 heißt: »Ihr ladet keine Schuld auf euch dadurch, daß ihr unbewußt fehlt« (*al-intiṣār* p. 88).

[4]) Jede Tat gehört nach dem heiligen Gesetz in bezug auf ihre Zulässigkeit einer der fünf folgenden Kategorien an: »Pflicht«, »verdienstlich«, »erlaubt«, »verwerflich«, »verboten«. Übertretung von »Pflicht« ist »verboten«; von »verdienstlich« »verwerflich«; von »erlaubt« »erlaubt« und umgekehrt. Siehe darüber Juynboll: *Handbuch* p. 59 f.

ihn zu brechen und die Sühne zu leisten [1]). Schwört jemand, etwas »Verwerfliches« (*makrūh*) zu tun oder etwas »Verdienstliches« (*mandūb, sunna, mustaḥabb*) zu unterlassen, so ist Eidbruch mit darauf folgender Sühne »verdienstlich« (*sunna*). Schwört man, etwas »Verdienstliches« zu tun oder etwas »Verwerfliches« zu unterlassen, so ist der Eidbruch »verwerflich«. Schwört man, etwas »Erlaubtes« (*mubāḥ, ǵā'iz*) zu tun oder zu unterlassen, z. B. in ein Haus hineinzugehen oder eine Speise zu essen, oder eine Kleidung anziehen, so ist die Unterlassung des Eidbruches — nicht »erlaubt«, sondern »verdienstlich«, weil man dadurch den Namen Gottes verehrt. Wenn ein Eid, der etwas »Erlaubtes« betrifft, mit religiösen Zwecken verbunden ist, wenn jemand z. B. geschworen hat, nicht gut zu essen oder sich nicht schön anzuziehen, so sind die Ansichten geteilt. Einige behaupten, ein derartiger Eid sei »verwerflich«, andere nennen ihn eine fromme Tat, wieder andere sagen, daß es je nachdem wechselt, wie die Verhältnisse und Zwecke der Menschen sind.

Eidbruch heißt *ḥinṯ*. Soll ein solcher stattgefunden haben, so muß ein nach den dargestellten Regeln vollgültiger Eid abgelegt worden sein. Wo dies der Fall ist, wird, wie wir gesehen haben, der Eidbruch bisweilen anempfohlen, bisweilen geboten (nämlich, wenn man geschworen hat, eine Sünde zu begehen). Der Koran empfiehlt, wie oben dargestellt, den Eidbruch, wenn man eine »unbesonnene Äußerung« (*lagw*) gemacht hat. Für diese positive Verordnung ist kein rechter Raum in dem in sich geschlossenen System; aber selbstverständlich

[1]) Die Šī'iten stehen hier im Gegensatz zu den sunnitischen Richtungen, indem sie behaupten, daß, wenn man bei Allah schwört, etwas Verbotenes zu tun oder etwas Gebotenes zu unterlassen, dies kein gültiger Eid sei und keinen Eidbruch und Sühne nach sich ziehen könne. Der Beweis ist außer der Übereinstimmung der šī'itischen Autoritäten die Betrachtung, daß die Bedeutung der Gültigkeit eines Eides die ist, daß es die Pflicht des Schwörenden ist, ihn zu erfüllen, wie Gott sagt: haltet eure Eide (*Sur.* 5, 1. 91), aber eine Sünde auszuüben kann nie Pflicht werden; also ist ein solcher Eid nicht gültig; wer ihn übertritt, tut somit eine fromme Tat — wie könnte es ihm obliegen, dafür Sühne zu leisten? Das oben angeführte *Ḥadīṯ* vom Propheten, daß, wenn jemand geschworen hat, aber nachher gewahrt, daß eine andere Tat »besser« sei, er seinen Eid brechen und Sühne leisten soll, wird abgelehnt: das sei nur ein einziger Bericht, auf den nichts gegründet werden kann, »und in unseren Berichten, die wir von unseren Imāmen — Friede über sie! — überliefern, haben wir unzählige Aussprüche für das Entgegengesetzte, nämlich solche, die deutlich aussprechen, daß die Sühne wegfällt«. Ferner wird das erwähnte *Ḥadīṯ* in einer »besseren« (entstellten) Fassung mitgeteilt, wo es anstatt, daß er für seinen Eid Sühne leisten soll, heißt: und die Sühne des Eides (betreffend eine Sünde) ist, daß man ihn nicht hält. Die, welche die gewöhnliche Fassung des Ausspruchs anerkennen, erklären dann, daß die Sühne nur »verdienstlich«, nicht »Pflicht« sei (al-Murtaḍā: *k. al-intiṣār* p. 86 f.). Die Šī'iten unterscheiden somit nicht zwischen der Gültigkeit und der Zulässigkeit des Eides.

muß sie aufgenommen werden, wenn sie im Koran steht, und es wird nun die Aufgabe der Gelehrten sein, festzustellen, was unter diesem *lagw* zu verstehen sei. Der Erklärungen sind viele. Die wichtigsten hat B a ġ a w ī in seinem Kommentar zu *Sur.* 2, 224 übersichtlich zusammengestellt [1]), und zwar die folgenden: 1. Was in der Eile auf die Zunge fällt (*jasbiḳu ilā l-lisāni*). 2. Ausdrücke wie »Nein, bei Allah«, »ja, bei Allah«, »keineswegs, bei Allah« (welche nämlich in der alltäglichen Rede jeden Augenblick wiederkehren). 3. Was im Scherz oder bei Streit und Hader gesagt wird. 4. Das, woran das Herz nicht gebunden ist. 5. Wenn jemand auf etwas schwört in dem Glauben, daß es richtig sei, aber nachher das Entgegengesetzte gewahrt. 6. Ein im Zorn ausgesprochener Eid. 7. Ein Eid, der eine Sünde betrifft. 8. Die Selbstverfluchung eines Mannes, wie wenn jemand sagt: Allah blende mein Gesicht, wenn ich so und so handle, oder: er ist ein Ungläubiger, wenn er so handelt [2]).

Diese Erklärungen werden alle auf Traditionen von ʿĀʾiša, Abū Huraira und anderen Genossen des Propheten gestützt und sind insofern nach den Prinzipien der muslimischen Exegese sämtlich als richtig anzunehmen. Es muß indessen bemerkt werden, daß eine nicht unwesentliche Verschiebung in der Betrachtung vom Koran bis zum System vor sich gegangen ist. Nach dem Koran können derartige unüberlegte Eide gebrochen und nach der Vorschrift gesühnt werden. Aber im ausgebildeten theologischen System sind sie nicht als wirkliche Eide anzusehen, denn dafür, daß solche zustande kommen, ist,

---

[1]) *Cod. Lugd. Warner* 294 I fol. 79 r.

[2]) Von den beiden letzten Erklärungen abgesehen, gehen sie alle wesentlich auf eine von zwei Auffassungen hinaus: 1. eine unbewußte Lüge, 2. ein unüberlegter, nicht ernst gemeinter Ausdruck. Die letzte dieser beiden Ansichten wird von A b ū Ḥ a n ī f a, die erste von Š ā f iʿ ī geltend gemacht. Infolgedessen fordert Š ā f iʿ ī Sühne für eine beschworene unbewußte Lüge, nicht für die alltäglichen unüberlegten Eide, A b ū Ḥ a n ī f a umgekehrt. Eine sehr klare Auseinandersetzung dieser beiden Auffassungen und ihrer verschiedenen Begründungen wird in *Mafātīḥ* zu *Sur.* 2, 224 (II 356 ff.) gegeben. Übrigens hat das Wort sonst im Sprachgebrauch des Korans nicht eine so harmlose Bedeutung; denn es ist der stetige Ausdruck für »das Geschwätz« der Mekkaner über den Propheten und die Beschuldigungen gegen ihn: 41, 25 (in verbaler Fassung), 28, 55; es soll im Paradies nicht gehört werden 19, 72; 52, 23; 56, 24; 78, 35; 88, 11 (لاغية), es steht parallel mit: »Versündigung« 52, 23, mit »falsches Zeugnis abzulegen« 25, 72, mit »Lüge« 78, 35; sich davon abzukehren wird mitten unter den wichtigsten religiösen Pflichten erwähnt 23, 3. Mit »Betrug und Lüge« parallel steht es noch bei Ġ a z ā l ī: *al-Adab fī-l-dīn* (Ṣ a b r ī s Ausgabe p. 72). Nichtsdestoweniger haben die Kommentatoren sicher recht, dem Wort eine weitere Bedeutung zu geben, was man u. a. aus seinen Nebenbedeutungen ersehen kann: es wird vom Zwitschern der Vögel gebraucht und von Kamelfüllen, die noch nicht zur Arbeit gebraucht werden (*Mafātīḥ*), in der Grammatik bedeutet es ein Wort, das keinen Einfluß auf die Konstruktion hat (Wright II p. 339 A; Freytags *Lexikon* s. v.).

wie wir gesehen haben, die bewußte Absicht des Schwörenden erforderlich, analog der Sachlage bei Erfüllung aller anderen Punkte im Gesetz. Bāǵūrī kann daher im Anschluß an Abū Šuǵā' und seinen Kommentator direkt sagen: Bei einem unüberlegten Eid (*laǵwu l-jamīn*) liegt nichts vor, z. B. wenn die Zunge unversehens den Eid ausspricht, oder wenn der Betreffende auf etwas schwört und nachher gewahr wird, daß er sich geirrt hat, oder wenn er im Zorn oder in der Eile schwört (II p. 324). Das System hat hier den Koran überwunden.

Wenn von Eidbruch die Rede sein soll, muß eine reale Übertretung des Inhaltes des Eides vorliegen. Hier gibt es ein reiches Feld für die Spitzfindigkeiten der muslimischen Logik. *Minhāǵ* (III p. 333 bis 351) behandelt eine Reihe von Beispielen. Einige seien hier nach Bāǵūrī (II p. 324 ff.) mitgeteilt: Wenn jemand schwört, daß er diesen oder jenen Sklaven nicht verkaufen will, so begeht er keinen Eidbruch, wenn er einen anderen den Verkauf erledigen läßt. Dasselbe betrifft den Emīr, wenn er schwört, Zaid nicht prügeln zu wollen, und nachher den Henker dies tun läßt, oder er schwört, ein Haus nicht bauen zu wollen und es dann den Baumeister tun läßt, oder sich nicht zu rasieren, und es dann den Barbier tun läßt. Andere meinen jedoch, es müsse aus Rücksicht auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch behauptet werden, daß hier Eidbruch vorliegt. — Schwört jemand, daß er dies oder jenes nicht kaufen oder verkaufen will, so gilt dies nur für einen nach allen Forderungen des heiligen Gesetzes gültigen Kauf oder Verkauf. Wenn jemand schwört, daß er seinen Schuldner nicht verlassen will, bevor dieser seine Schuld bezahlt hat, so begeht er keinen Eidbruch, wenn dieser entflieht, selbst wenn der Schwörende imstande wäre, ihm zu folgen, und selbst wenn er ihm zu entfliehen erlaubt hat. Tut einer den Schwur, einen Siegelring nicht anlegen zu wollen, und steckt ihn dann auf einen anderen Finger als den Ringfinger, so liegt kein Eidbruch vor; denn »einen Ring anlegen« heißt ihn auf den Ringfinger stecken. Schwört jemand, daß er eine Sache nicht verkaufen will, und auch niemanden bevollmächtigen, sie zu verkaufen, so macht er sich keiner Eidesverletzung schuldig, wenn er schon von vornherein jemanden bevollmächtigt hat und ihn kraft dessen den Verkauf erledigen läßt. Schwört ein Mann: Ich will diese Kleidung nicht anziehen, und zupft dann auf einer Fingersbreite die Fäden der Länge nach heraus, so bedeutet es keinen Eidbruch, wenn er diese Kleidung anzieht. Dagegen, wenn er sagt: Ich will auf diesem Esel nicht reiten, und ihm dann ein Ohr abschneidet und doch auf ihm reitet, so bricht er den Eid. Der Unterschied ist der, daß bei der Kleidung der ganze Körper berührt wird, nicht aber, wenn man auf dem Esel reitet. — Charakteristisch

ist endlich folgendes: Wenn jemand schwört, daß er kein *Ḥašīš* essen will, und es dann verschlingt ohne es zu kauen, so begeht er Eidbruch; denn im gewöhnlichen Sprachgebrauch wird dies »essen« genannt, und Eide werden nach dem in der betreffenden Gegend gewöhnlichen Sprachgebrauch (*ʿalā l-ʿurfi*) gebildet. Aber schwört er bei der Scheidung von seiner Frau, daß er kein *Ḥašīš* essen will, und verschlingt es dann, ohne es zu kauen, so liegt kein Eidbruch vor. Denn im klassischen Sprachgebrauch nennt man das nicht essen, und die Scheidung wird nach diesem vollzogen.

Die Sühne (*kaffāra*) für den Eidbruch [1]) ist, wie im Koran festgesetzt, Freilassung eines Sklaven, Speisung von zehn Armen oder Bekleidung von ebensovielen. Unter diesen Arten der Sühne kann man wählen. Vermag man nichts davon zu leisten, so kann man durch dreitägiges Fasten Sühne erlangen [2]). Die drei ersten Arten können vor dem Eidbruch erledigt werden, das Fasten dagegen nicht. Obschon die Wahl zwischen jenen frei ist, wird doch die Freilassung eines Sklaven von einigen als das am meisten Verdienstliche betrachtet. Um wählen zu können, muß man frei sein und über sein Vermögen verfügen können. Ein Sklave kann nur mit Fasten sühnen, da er kein Eigentum besitzt, und sein Herr kann die Sühne für ihn nicht entrichten; doch darf es nach seinem Tode geschehen, denn dann ist er nicht mehr Sklave. Wer wegen Verschwendung oder Zahlungsunfähigkeit unter Vormundschaft gekommen ist (*safīh* und *muflis*), kann ebenfalls nur das Fasten leisten.

Für die Sühne gelten folgende Regeln:

1. Die Freilassung [3]) hat nur Gültigkeit, wenn es ein

---

[1]) Ḳasṭallānī IX p. 454 ff.; *Minhāǵ* p. 330 f.; Bāǵūrī II p. 326 f.

[2]) Eine eigentümliche Bestimmung haben die Šīʿiten. Obwohl sie Eide von der oben S. 209 Anm. 1 erwähnten Art nicht anerkennen, fordern sie doch eine Art von Sühne bei Unterlassung des Zugesagten, wenn es sich um eine fromme oder erlaubte Tat handelt, jedoch nicht die Eid-Sühne, sondern: Freilassung eines Sklaven, Speisung von 60 Armen oder Fasten während zweier aufeinander folgender Monate. Unter diesen drei Arten kann der Betreffende frei wählen (*intiṣār* p. 88). Die hier erwähnte Sühne ist die für das Brechen des Ramaḍānfastens und des *Ẓihār*-Gelübdes (nach *Sur.* 58, 4—5; vgl. Juynboll: *Handbuch* p. 122. 125 Anm. 5).

[3]) تحرير رقبة oder " ر إطلاق oder " ر فكّ, eigentlich »Freilassung eines Nackens«. Die Philologen sagen (s. z. B. *Mafātīḥ* III p. 654), daß dieser Ausdruck daher stammt, daß die Araber die Hände eines Gefangenen am Nacken mit einem Band zusammenzubinden pflegten; wenn er freigelassen wurde, wurde dieses Band gelöst. Daß die Araber in der Tat dieses Verfahren anwendeten, ist richtig, wie man aus Stellen wie Hiš. 301, 16; 459, 9. 13; 690, 9; 837, 11 sieht. Wenn man dann das Band auch um den Hals schlingt, ist das Verfahren ein sehr praktisches, denn der Gefangene würde — wenn

gläubiger, fehlerfreier Sklave ist, den der Herr nicht ohne Verlust entbehren kann.

2. Speisung von zehn Armen findet dadurch statt, daß man jedem 1 *mudd*[1]) = 1 *raṭl* von dem in der Gegend des Sühnenden gebräuchlichen Brotkorn schenkt.

3. Bekleidung (*kuswa* oder *kiswa*) von zehn Armen geschieht so, daß man jedem von ihnen ein Kleidungsstück schenkt. Ein großes Kleidungsstück zum gemeinsamen Gebrauch oder zur gegenseitigen Verteilung durch die Armen selbst zu geben, ist ungültig. Alles, was ein Kleidungsstück genannt werden kann, ist zur Sühne brauchbar, z. B. ein Hemd, ein Mantel, ein Turban usw. Schuhe, Handschuhe und Gurte gelten nicht, da sie nicht Kleidungsstücke genannt werden. Ob das, was geschenkt wird, dem betreffenden Armen paßt oder nicht, ist gleichgültig; man kann z. B. einem Manne ein weibliches Kleidungsstück oder ein Kinderkleid geben. Es braucht weder neu noch unbenutzt zu sein. Ist es mit ritueller Unreinheit behaftet, so muß dies mitgeteilt werden.

4. Dreitägiges Fasten braucht nicht an drei aufeinander folgenden Tagen geleistet zu werden[2]). Ein Mann ist berechtigt, Fasten vorzuziehen, wenn er nicht mehr besitzt, als was er für sich selbst und die in seinem Dienste stehenden Persönlichkeiten braucht; dies gilt auch, wenn er das steuerpflichtige Mindestmaß (*niṣāb*)[3]) oder mehr besitzt.

Auf gleiche Linie mit den Eiden werden gewisse Arten von Gelübden gestellt[4]). Wir haben gesehen, daß in bezug auf Gelübde ein gewisses Schwanken in der Überlieferung vorliegt. Einige Traditionen fordern dazu auf, die Gelübde zu halten, andere verbieten sie. Dies wird im System dadurch vereinigt, daß man zwischen zwei Arten von Gelübden unterscheidet: Frömmigkeitsgelübde (*naḏru l-tabarruri*), durch welche man lediglich bezweckt, sich religiöses Verdienst zu verschaffen, und Eidesgelübde, die zur Anregung,

er sich losreißen wollte — erdrosselt werden. Wir verstehen dadurch den übertragenen Ausdruck: am Nacken die Hand festhalten, wo wir auf dem Rücken sagen würden, *Sur.* 17, 31. — Dāwūd erlaubte, einen fehlerhaften Sklaven freizulassen (Goldziher: *Die Ẓāhiriten* p. 40).

[1]) Es ist ein *mudd*, wie in Medina zur Zeit des Propheten er war (*al-mudd al-nabawī*); siehe darüber Goldziher: *Studien* II p. 22. Dies muß dann in die Masse der verschiedenen Gegenden umgesetzt werden. Dadurch kommt einige Unsicherheit hinein. Das oben nach Bāǵūrī angegebene Maß ist bagdadisch (Ḳastallānī IX p. 456 f.).

[2]) Was doch die Ḥanafiten fordern.

[3]) Siehe hierüber Juynboll: *Handbuch* 102 Anm.

[4]) Bāǵūrī II p. 329 ff.; Minhāǵ III p. 352 ff.; Muslim-Nawawī IV p. 95 ff.; Ḳastallānī IX p. 444 ff.; vgl. Juynboll: *Handbuch* p. 268.

zur Verhinderung oder zur Bekräftigung dienen. Auf jene wird die erstgenannte, auf diese die letzterwähnte Gruppe von Traditionen bezogen [1]). Die zweite Art von Gelübden ist die hier in Betracht kommende. Dieses Gelübde wird genannt: *naḏru l-laǵāǵi wa-l-ǵaḍabi*, eigentlich »Ausdauer- und Zorngelübde«, weil es, wie es heißt, am meisten gebraucht wird, wenn man zornig ist und einen Streit durchführen will. Es wird auf gleiche Stufe mit dem Eid gestellt, weil es das nämliche bezweckt, und der Bruch desselben wird als Eidbruch gesühnt. Je nachdem man dadurch 1. anregen, 2. verhindern oder 3. bekräftigen will, kann es in folgenden Fassungen vorkommen: 1. Wenn ich in das Haus nicht hineingehe, lege ich mir Allah gegenüber dies oder das auf. 2. Wenn ich mit N. N. rede, lege ich mir usw. 3. Wenn die Sache sich nicht so, wie ich sage, verhält, lege ich mir usw.

Wer ein derartiges Gelübde ausspricht, muß die Eigenschaften haben, die nach dem oben Dargestellten von dem Schwörenden gefordert werden, und dazu befähigt sein, das den Gegenstand des Gelübdes Bildende auszuführen. Das, was man also im Falle der Wortbrüchigkeit ausführen muß, darf nicht eine Sünde sein, d. h. nicht »verboten«, und nicht »verwerflich«; in dem Falle hat das Gelübde keine Gültigkeit [2]). Dasselbe ist der Fall, wenn es etwas schon von vornherein individuell Pflichtmäßiges ist (*wāǵib ʿainī*) [3]). Das, was lediglich »erlaubt« ist, z. B. wenn jemand sagt: »Ich will kein Fleisch essen«, kann nicht der Gegenstand eines Frömmigkeitgelübdes, aber wohl des Eidgelübdes sein, von dem hier die Rede ist, z. B. in der

---

[1]) Natürlich ist dies ganz willkürlich. In der Begründung der Verwerfung des Gelübdes heißt es nämlich in dem betreffenden *Ḥadīṯ*, daß dadurch kein Einfluß auf den göttlichen Ratschluß ausgeübt werde, was zeigt, daß es sich um Gelübde handelt, welche Gott beeinflussen, nicht um solche, die lediglich auf den Sprechenden selbst wirken sollen. Auch haben wir gesehen, daß die Anempfehlung des Eidbruchs *Sur*. 2, 224 und 5, 91 ursprünglich wahrscheinlich ebensolche Gelübde betraf. Einige meinen, kein Gelübde sei حرام, sondern sie seien höchstens مكروه. Die Schwierigkeiten, welche das Schwanken in der Tradition veranlaßt hat, sieht man aus den Verhandlungen über das Thema Ḳastallānī IX p. 446 f. und Muslim-Nawawī IV p. 96.

[2]) Die Šāfiʿiten stimmen hier mit den Šīʿiten überein, aber nach al-Murtaḍā nicht mit den anderen Sunniten. Doch ist es nach Nawawī IV p. 98 nur Aḥmad, der *kaffāra* für ein derartiges Gelübde verlangt, nach einem *Ḥadīṯ*, das die anderen (Šāfiʿī, Mālik, Abū Ḥanīfa, Dāwūd) für schwach erklären. Bei den Šīʿiten darf auch in der Bedingung keine Sünde vorkommen, während in diesem Punkt Meinungsverschiedenheit über die Ansicht Šāfiʿī's herrschen soll (*al-intiṣār* p. 90).

[3]) Anders verhält es sich mit dem, was *farḍ kifāja* ist, d. h. das, wobei nur erforderlich ist, daß eine genügende Anzahl von Muslimen für die Erfüllung der religiösen Pflicht sorgen. So ist z. B. der Freitagsgottesdienst eine Pflicht für die Gemeinde, aber nicht für den einzelnen Muslim; ebenso die Todes*ṣalāt*; vgl. Juynboll p. 60.

Formel: Wenn ich mit Zaid spreche, will ich kein Fleisch essen. Wenn man dieses bricht, hat man *kaffāra* zu leisten [1]).

Es ist klar, daß die Entwickelung des Eides im Islam seine fortschreitende Auflösung gewesen ist. Der Anfang ist der, daß der Prophet die vielen »überflüssigen« asketischen Eide beschränkt und empfiehlt, sie zu brechen und den Bruch zu sühnen. Später erweitert der Prophet den Begriff der sühnbaren Eide erheblich. Noch weiter wird dieser Begriff, seit die darüber erlassenen Vorschriften ohne die durch die Umstände gegebene Beschränkung als Gottesworte für alle Zeiten feststehen. Im System werden die unbesonnenen Eide gar nicht als Eide gerechnet. Jetzt kann man nach der im Koran angegebenen Weise die bewußten Meineide [2]) samt den Eiden sühnen, durch die man eine Übertretung vom göttlichen Gesetz zusagt. Da, wie wir gesehen haben, reservatio mentalis und Umdeutung des gewöhnlichen Wortsinnes einen weiten Spielraum haben, muß man sagen, daß nicht viel vom Eide übrig geblieben ist. Um der Willkür eine Grenze zu setzen, hat man ein *Ḥadīṯ* zurechtgemacht: »Der Eid soll nach dem Sinne des den Eid Fordernden verstanden werden« [3]), was die reservatio mentalis ausschließen soll. Dies gilt aber nur vor dem Richter, und selbst in diesem Fall ist die Forderung wertlos, denn jedermann kann sagen: »Um die Ansprüche eines Ḳāḍī machen zu können, muß der Betreffende selbst alle Ansprüche erfüllen, die vom heiligen Gesetz für den Ḳāḍī gestellt werden.« Und einen solchen Ḳāḍī gibt es nicht in dieser Welt.

Eine Konsequenz, die man aus dieser Entkräftung des Eides ziehen kann, ist die, das Schwören gänzlich zu unterlassen. Dies wird von Ġazālī empfohlen, wenn er al-Šāfiʿī wegen folgenden Ausspruches rühmt: »Ich schwöre nie bei Allah, weder wahr noch unwahr« [4]).

---

1) Die Šīʿiten erkennen diese Mischung von Eid und gewissen Gelübden nicht an. Der Eid ist immer unbedingt, das Gelübde immer bedingt (siehe S. 209 Anm. 1). Die Sühne ist daher in diesem Zusammenhang nicht die Eid-Sühne, sondern die S. 214 Anm. 2 erwähnte (*intiṣār* p. 90).

2) اليمين الغموس; vgl. S. 192 Anm. 1 und Bāǵūrī II p. 241. Über den in Ägypten herrschenden Brauch siehe Lane: *Manners and customs* 3 I p. 469 f. Charakteristisch ist Ṭab. II 600, 20 ff.: Muḫtār, der geschworen hat, sich nicht gegen ʿAbdallāh b. Jazīd und b. Ṭalḥa zu erheben, zitiert das *Ḥadīṯ*: »Wenn ich einen Eid geschworen habe und einen anderen als besser betrachte, so lasse ich den ersten und schwöre den zweiten und leiste Sühne für meinen Eid«, und fügt dann hinzu: »und es ist besser, daß ich sie angreife, als daß ich sie verteidige«. Vgl. auch *Aǵ.* XVI 131, Z. 12 f., wo al-Zubair seinen Eid, ʿAlī zu beschützen, durch die Freilassung eines Sklaven aufhebt.

3) Muslim-Nawawī IV p. 105; Ḳastallānī IX p. 444. Vgl. oben für die Juden.

4) *Iḥjā ʿulūm al-dīn*, Kairo 1322, p. 18 infra.

Man legt ʿAlī eine Äußerung in den Mund, die vom Schwören abrät: das gereiche nur zum Schaden und werde im Zorn getan [1]). Auch Ṯaʿālibī gehört zu denen, welche vom Schwören abraten, und zwar mit der Begründung, daß es entweder zum Eidbruch oder zum Verdruß führe; es heißt: den Lügner erkennt man daran, daß er viel schwört, ohne dazu aufgefordert zu sein [2]). Zu den Eigenschaften, die ein Kaufmann haben soll, gehört nach ʿAbd al-Ḳādir al-Ǵīlānī, daß er seine Zunge vor Lüge, unbesonnenen Aussprüchen (*laġw*) und Eiden hütet [3]). Damit übereinstimmend hat man das Wortspiel gebildet: *kaṯīru l-ḥilfi ḥalīfu l-mahānati* [4]) »wer viel schwört, ist ein Verächtlicher« (nach *Sur.* 68, 10). Wie wir gesehen haben, betrachten einige Kommentatoren *Sur.* 2, 224 als gegen das häufige Schwören gerichtet. Faḫr al-Dīn al-Rāzī warnt in diesem Zusammenhang davor und sagt, es sei eine Herabwürdigung für Allah, wenn er mit seinem erhabenen Namen in die weltlichen Kleinigkeiten hineingezogen werden solle. Er sucht durch seine Warnung den Eid zu schützen: »Wenn jemand bei allen kleinen und großen Gelegenheiten bei Allah schwört, wird seine Zunge daran gewöhnt, und es bleibt in seinem Herzen kein Raum für den Eid, und man ist nicht sicher davor, daß er es unternimmt, den falschen Schwur zu leisten; und so wird der ursprüngliche Zweck mit dem Eide zugrunde gerichtet« [5]). Hieran schließt sich der Redakteur der modernistischen Zeitschrift *al-Manār*, wenn er bedauert, daß »man viele Muslime trifft, welche ihre Eide nicht halten, wie die Polytheisten es taten zur Zeit des Heidentums«, und von seinen Zeitgenossen sagt, daß »die Leute das viele Schwören von Kind an lernen bei ihren Müttern und den Kindern, mit welchen sie emporwachsen, und somit werden sie gewöhnt, den Namen Gottes, des Erhabenen, nicht zu achten; ja, bisweilen finden wir dieses Schwören verbreitet sogar unter denen, welche sich mit der Religionswissenschaft abgeben, was zeigt, daß die Religionswissenschaft für sie lediglich in Worten besteht, die keine Wurzel im Herzen haben« [6]).

Aber es kann nicht geleugnet werden, daß man viel häufiger die entgegengesetzte Konsequenz gezogen hat: da der Eid nichts bedeutet, so kann er gebrochen werden. Ṯaʿālibī gibt in der oben angeführten Schrift eine Äußerung des Abū Ḥanīfa wieder: Wenn du mit dem Herrscher Schwierigkeiten hast, dann zerreiße deine Wahrhaftig-

1) *Lisān* XVIII p. 42. Doch ist wohl hier von dem Enthaltsamkeitseid (*īlā*) die Rede.
2) *Jawāḳītu l-mawāḳīt fī madḥi l-šaiʾi wa-ḏammihi* (Cod. Lugd. Warner 443, fol. 286).
3) *al-Ġunja* p. 28 f.
4) *al-Manār* VIII p. 323.
5) *Mafātīḥ* II p. 355 f.
6) *al-Manār* VIII (1315) p. 321 ff.

keit mit dem Eid, und repariere sie dadurch, daß du Gott um Verzeihung bittest. Abū Ḥanīfa steht hier auf demselben Boden wie die erwähnten Dichter aus Buḫturīs *Ḥamāsa.* Er hat sich in der Beziehung einen besonderen Ruhm erworben [1]; aber einen prinzipiellen Unterschied zwischen ihm und den anderen Imamen gibt es in diesem Punkt nicht. Der Eid ist das Gebiet, wo der hervorragende *faḳīh* ganz besonders Gelegenheit findet, seinen Scharfsinn zu zeigen; die Anekdoten über die Einsicht heiliger und gelehrter Männer bewegen sich daher mit Vorliebe auf diesem Gebiet [2]. In der Unterhaltungsliteratur wird das Thema oft benutzt, wie der Schlaue es versteht, durch allerlei Kniffe seinen Eid zu umgehen. Ja, es hat sich eine Literatur gebildet, die Anweisung für das Umgehen und Brechen der Eide gibt. Ein Hauptwerk dieser Gattung ist al-Ḫaṣṣāf's Schrift vom Betrug, in welcher ein Abschnitt dem Eid gewidmet ist [3]. Die verschiedenen Lagen und Formen, bei welchen man schwört, werden hier durchgenommen, und es wird gezeigt, wie der Eid umgangen werden kann. Das Prinzip ist, wie man nach der obigen Darstellung begreifen kann, teils Umdeutung der gebrauchten Worte, teils reservatio mentalis. Bisweilen erhält die Anweisung einen moralischen Anschein durch den Zusatz *wa huwa maẓlūm* »wenn der Betreffende übervorteilt ist«. In der Einleitung des Buches wird Betrug (*ḥijal*) mit verschiedenen Traditionen verteidigt. In einer von diesen heißt es: Der Eid soll nach dem Sinne des Schwörenden aufgefaßt werden, wenn er übervorteilt ist, aber nach dem Sinne des den Eid Fordernden, wenn er unrecht hat. Aber natürlich ist es der Betreffende selbst, der entscheidet, ob er unrecht hat. Dieser Ausspruch wird nicht auf den Propheten selbst zurückgeführt, aber in einem anderen sagt Umm Kulṯūm vom Propheten, daß er in drei Fällen der Lüge gegenüber Nachsicht übte: bei einem Manne, welcher (dadurch) unter den Menschen Frieden stiftete, bei einem Manne, der seiner Frau gegenüber log, und im Kriege [4]. In mehreren dieser Traditionen spielt ʿAlī die Hauptrolle, und er nennt sich selbst

---

[1]) Vgl. dazu Goldziher: *Vorlesungen über den Islam*, 1910, p. 68 f. und Anm. 8—10 p. 79.

[2]) Selbst bei denen, die sonst vom vielen Schwören abraten, siehe *Mafātīḥ* I p. 13 f.; ʿAbd al-Ḳādir: *al-Ġunja*, Einleitung p. 7.

[3]) *kitāb fī l-ḥijal*, Kairo 1314, p. 107-39. Auch Abū Jūsuf hat ein solches Werk verfaßt; siehe Goldziher l. c. Anweisungen zu Rechtskniffen, darunter Umgehen der Eide werden gegeben Ahlwardt: *Verzeichnis der arab. Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin* IV Nr. 4972—74.

[4]) P. 3; vgl. den Ausspruch des Propheten p. 4: »Meine Ansicht ist, daß Krieg Betrug ist.«

einen durchtriebenen Mann [1]). Übrigens ist das Prinzip in einer Überlieferung ausgesprochen, in der es heißt (p. 4), daß Betrug nicht vom Bösen ist, wenn es sich um Erlaubtes handelt, denn dadurch befreit sich der Betreffende davon, eine Sünde zu begehen. Also: Alles, was ein Mensch tun soll, ist schon festgestellt, der menschliche Eid kann daran gar nichts verändern, er ist mit anderen Worten tatsächlich aufgehoben. Das Buch bewährt sich hier als echt islamisch.

Charakteristisch ist es, daß man in islamischen Ländern, wenn man einen wirklich bindenden Eid haben will, sich nicht an die Vorschriften des heiligen Gesetzes hält, sondern zu Vorgängen greift, welche oft einer anderen Religionsform angehören, die sich als eine kräftige Unterströmung unter der islamischen Oberfläche befindet [2]). So ist der Eid doch auf islamischem Boden bewahrt worden, und dies hat u. a. mit sich geführt, daß wir in den arabischen Quellen mehr Material zum Verständnis des Eides besitzen, als man nach der Stellung des Islam zu ihm erwarten könnte.

---

[1]) رجل مكايد p. 3.

[2]) Wie schon bemerkt, sind die im Kap. VIII erwähnten starken Eide im System nicht gültig. — Auch in den eig. unislamischen Eiden bricht bisweilen das islamische Verhältnis zum Eide durch. In Marokko kommt es vor, daß die Leute am Eingang zum Heiligtum eines *walī*, wo sie sich sonst scheuen, falsch zu schwören, zum *walī* sagen: O *walī*, wir beabsichtigen dir einen falschen Eid zu schwören; tu uns jedoch nichts Böses, wir wollen dir ein Gelübde tun — worauf man ruhig falsch schwört. MOULIÉRAS: *Le Maroc inconnu*, Paris 1895, p. 391.

Die wichtigsten Abkürzungen.

A ǵ. = *Kitāb al-Aǵānī*, 1. Ausgabe, Būlāḳ.
A R W = *Archiv für Religionswissenschaft.*
B A = *Beiträge zur Assyriologie und semit. Sprachwissenschaft.*
B u ḫ. = *Le recueil des traditions Mahométanes par Abou Abdallah Mohammed ibn Ismaīl. el-Bokhāri*, publié par L. Krehl I—III, *continué par* Th. W. Juynboll, Leyde 1862. 64. 68. 1907.
Ḥ a m. = *Hamasae Carmina* ed. Freytag, Bonn 1828.
H i š. = I b n H i s c h ā m: *Das Leben Muhammeds*, ed. Wüstenfeld, Göttingen 1858 bis 1860.
K A T = Eb. Schrader: *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3. Aufl., bearbeitet von H. Winckler und H. Zimmern, Berlin 1903.
K B = *Keilinschriftliche Bibliothek*, herausg. von Eb. Schrader, Berlin 1899 ff.
M V G = *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft.*
O L Z = *Orientalistische Literaturzeitung.*
Ṭ a b. = Annales auctore A b u D j a f a r M u h a m m e d b. D j a r i r a t - T a b a r i ed. de Goeje, Lugd. 1879 ff.
W a ḳ. = J. Wellhausen: *Muhammed in Medina*, Berlin 1882.
W Z K M = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.*
Z A = *Zeitschrift für Assyriologie.*
Z D M G = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

F e r n e r d i e f o l g e n d e n a b g e k ü r z t e n B ü c h e r t i t e l:

Jaussen = P. Antonin Jaussen: *Coutumes des Arabes au pays du Moab*, Paris 1908.
Goldziher: *Abh.* = *Abhandlungen zur arabischen Philologie* I—II. Leiden 1896—99.
— *Stud.* = *Muhammedanische Studien* I—II. Halle 1888. 90.
Musil = A. Musil: *Arabia Petraea III*, *Ethnologischer Reisebericht*, Wien 1908.
Rob. Smith: *Kinship* = *Kinship and Marriage in early Arabia*, new edition by Stanley A. Cook, London 1907.
— *Religion* = *Die Religion der Semiten*, übers. von Stübe, Freiburg 1899.
Wellhausen: *Reste* = *Reste arabischen Heidentums*, 2. Aufl. 1898.
Zimmern: *Beiträge* = *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*, Leipzig 1890. 1901.
— *Šurpu* = 1. Teil des oben genannten Werkes.

Nachträge und Berichtigungen.

p. 7. *ḫalifun* kommt als Ortsname vor Jāķūt 2, 316, 15; der Stamm wird von Grimme und Chajes mit חליפות *Psalm* 55, 20 in Verbindung gebracht, *Révue des Études juives* 44, 225. Synonym mit *ḥālafa* ist *ṣālaḥa*, p. 57[1]; *Aġ*. XV, 99, 7.

p. 8. *Vaq*. in den beiden ersten Bogen versehentlich für *Wāķ*.

p. 11. Neben *muķsam* hat man *miķsam*, *Lis*. 15, 89, 17.

p. 13 u. 181[1]. يمين الصبر ist ein erzwungener Eid, صبر على يمين »zum Schwören gezwungen werden«, *Lis*. 6, 107 f. *Aġ*. 14, 82 unt.

p. 12 ob. 25. 45[1]. 48. قسامة wird sogar synon. mit *ḥilf* »Bund« gebraucht *Hudail*. ed. Kosegarten 170, 6 v. u.: es war قسامة zwischen den Banū Liḥjān und den Banū l-Muṣṭaliķ, da sie miteinander aßen und tranken.

p. 13. حلف جَهْدَ اليمين oder اجتهد في اليمين »einen starken Eid schwören«, *Sur*. 16, 40; *Lis*. 4, 108, 4 v. u.; *Aġ*.[2] 14, 89, 1; 88 i. m.

ibd. أيمان المغلظة, nach Lane 1374 Sp. 3 häretische Schwüre.

p. 24. 59. H a n d s c h l a g wurde den beiden bei Aķaba anwesenden F r a u e n vom Propheten nicht gegeben, *Hiš*. 312, 14 ff. Die Bedeutung, welche die Bundesidee noch heutzutage hat, geht aus einem demnächst von Kahle-Schmidt zu veröffentlichenden Text hervor: Wenn eine Frau zu einem fremden Mann geht, verschwistert sie sich zunächst mit ihm, dadurch daß sie ihre H a n d in die seinige legt und zu ihm sagt: »Du bist mein Bruder in Gottes Bund und den Verräter verrate Gott.« Dann ist sie geschützt. Zur Bevorzugung der r e c h t e n Hand vgl. *Koh*. 10, 2.

p. 25. »Brot und Salz« ist ein symbolischer Ausdruck geworden. Wenn ein Šejḫ dem Fremden Datteln und Milch gibt, ist dies das »Brot und Milch«, womit die Gastfreundschaft geschlossen wird, Doughty, *Travels in Arabia Deserta* I, 228. 313 u. a.

p. 263. *rubba*, »fellowship« kommt noch im Arab. vor, Doughty I, 163. 254. 609.

p. 273. Vgl. I. *Sam*. 22, 23: יבקש את־נפשי יבקש את־נפשך

p. 28, Z. 3 v. u. »Hilfe« ist zu streichen.

p. 44. »*b^erīt* ...... nie von der eidlichen Bestätigung verwendet« wird durch p. 49[2] modifiziert.

p. 49[1]. Salz als Reinigungsmittel 2. *Reg.* 2, 21 f.

p. 50 f. Die Zeremonie *Gen.* 15 wird *Buch der Jubiläen* 14, 11. 19 als ein Opfer aufgefaßt.

p. 57. Auch *šarā* »kaufen« und »verkaufen« wird von der Huldigung gebraucht *Kāmil* ed. WRIGHT 528, 1: سلام على من بايع الله شاريا

p. 70. Unter den Synonymen ist noch *iltu* »Bann« vom Stamme אאל »binden« zu erwähnen, *Šurpu* VII 86.

p. 72. Auf Al-Ḥiǵr (Medain Ṣāliḥ) ruht noch der Fluch. Ein Mann, der es unternahm, den Boden zu bebauen, starb, DOUGHTY I 136. Die Unfruchtbarkeit und Verwüstung von ʿAjāne in Zentralarabien stammt von einem Fluche her, der von einer Witwe gegen den gewalttätigen Herrscher der Stadt ausgesprochen wurde, PALGRAVE, *Narrative of a years journey through Central and Eastern Arabia*, 1866, I 377 f.

ibd. unt. Vgl. *B^erākōt* 60 b: Wer den Abort betritt, soll zuvor einen Segen über die ihn begleitenden Engel sprechen und sie bitten, draußen auf ihn zu warten.

p. 73. Zu *mutabarraz* »Abort« vgl. מוֹצָאָה 2. *Reg.* 10, 27, Ḳerē. Der Baʿaltempel wurde in einen Abort verwandelt (ibd.). So befiehlt auch Muḥ. b. ʿAbd al-Wahhāb, daß einige der Heiligengräber als Bedürfnisort benutzt werden sollten, Aḥmad b. Zainī Daḥlān: *al-durar al-sunnijja fī l-radd ʿalā l-wahhābijja*, Kairo 1319, p. 52.

p. 75[3]. Der Mörder des Wahhābitenhäuptlings ʿAbd al-ʿAzīz wurde getötet und seine Leiche auf dem offenen Platze in Darʿijja verbrannt. MENGIN, *Histoire de l'Égypte sous Mohammed-Aly*, Paris 1823, II 525.

p. 77 unt. Vgl. *Kohelet* 7, 21.

p. 78, Z. 8 lies: 1. Sam. 14.

p. 83. Vgl. daß רחוק *Jes.* 57, 19 bei *Sanhedr.* 99 a als »fern von Gott« aufgefaßt wird. *Sur.* 17, 19 wird مدحور »entfernt« von den Gottlosen in der Hölle verwendet, parallel mit مذموم, vgl. 37, 9. Baiḍāwī erklärt es als »verstoßen (*maṭrūd*) aus der Barmherzigkeit Allahs«. Für *baʿīd* vgl. SPITTA-BEY: *Grammatik des arab. Vulgärdial. von Ägypten*, 1880, § 40 d: »Anstatt *fûlân* wird in Wendungen, die einen verächtlichen oder beleidigenden Sinn haben, *beʿyd* Fem. *beʿyde* oder *abʿad* (nur im Maskul.) »der, die entfernte« gebraucht.« Damit übereinstimmend wird

es als demütige Selbstbezeichnung gebraucht »meine Wenigkeit«, s. de Goejes Glossar zu Ṭabarī, s. v. Bei Spitta-Bey, *Contes arabes modernes* 12, 1 kommt es in Anrede ohne verächtlichen Sinn vor (als Kosename?).

p. 86. 92. Vgl. *lā abā li-abīkum* »euer Vater hat keinen Vater« Jāḳ. I, 141, 12.

p. 88, Z. 1 v. u. lies: pflegte 3).

p. 89. Bemerkenswert ist der Zug, daß man den zu Verfluchenden veranlaßt, selbst mit dem Fluchsatze zu beginnen, wodurch ihm der Fluch näher gebracht wird. Eine Frau sagte zu ʿAbdallāh b. Saʿūd: Sage »O Gott!« Er sagt »O, Gott!« worauf sie fortfährt: »O, Gott, wenn ʿAbdallāh recht gehandelt hat, dann vergilt ihm mit Gutem, wenn aber nicht, dann lohne ihm darnach«; nachher haftete der Fluch an ihm, Palgrave, *Narrative* II 47.

p. 90. Man sagte, wenn jemand strauchelte: تعس الشيطان, was der Prophet untersagte, weil damit anerkannt wurde, daß das Straucheln vom Satan herstammte, und er sich dann überheben würde; man sollte *bismillāh* sagen, *Musnad Aḥmad*, Kairo 1313, 5, 59. 71. Dem Strauchelnden oder einem, dem sonst ein Unfall zustieß, sagte man دع oder دعدع, was eine Liebespflicht war (Ibn Jaʿīš 500, 21); zu dem strauchelnden Kamel soll man außerdem in der Ǵāhilijja لعا oder لَعَلْ gesagt haben, was im Islam verpönt sei (*makrūh*), Engelmann, *Al-Hādirae Diwanus*, Lugd. 1858, p. 10, 3 ff.

p. 91, 1 v. u. Vgl. Maidānī, ed. Freytag II 811.

p. 92 ob. Die jetzt in Arabien oft vorkommende Fluchformel: *Allah jelbisak bernēṭa* »Möge Allah dir einen europäischen Hut aufsetzen« (Doughty II, 560) bedeutet dasselbe wie *abʿadaka llāhu*: die Verstoßung aus der Gesellschaft, wo man hineingehört.

p. 92[1]. لِلْمَنْخِرَيْنِ kommt allein als Fluch vor, wie لليدين und للفم; *Lisān* erklärt es كبّه الله لمنخريه (VI 51 i. m.). Betr. die Hände vgl. يَدِيَ مِنْ يَدِهِ (zitiert Nöldeke, *Neue Beiträge zur sem. Sprachwissensch.* 1910, p. 114) »möge er seiner Hände beraubt werden«.

p. 93 ob. Mit 1. *Sam.* 20, 30 parallel ist يا ابن تُرْنَى »du Sohn einer Hure«, *Lisān* XIX 57 i. m. In Medain Ṣāliḥ wurde von

den H e u s c h r e c k e n gesagt: Allah verbrenne ihre V ä t e r, DOUGHTY I 367.

p. 97. Kahlheit eine Schande 2. *Reg.* 2,23; *Jes.* 3, 17 ff. Muḥ. b. ʿAbd al-Wahhāb ließ einigen Leuten aus al-Aḥsā, die vom Besuch beim Grabe des Propheten zurückkehrten, den Bart abschneiden und auf den Reittieren in umgekehrter Stellung sitzend nach Hause reiten, A ḥ m a d b. Z a i n ī D a ḥ l ā n, *al-durar al-sunnijja* 41.

p. 98[1]. Hinzuzufügen ist der Aufsatz von BACHER in ZDMG XLIII 613 ff., der auf die jüd.-aram. Redensart עפרא לפומיה aufmerksam macht.

p. 99[2]. Vgl. *Aḍdād* ed. HOUTSMA 246 f., wo weitere Bedeutungsentwicklungen erwähnt sind. — Lies Z. 3 v. u. Artnamen statt Eigennamen.

p. 100[2]. Das Sprichwort »das Kind gehört dem Bett« . . . kommt M a i d ā n ī, ed. FREYTAG II 811 vor. NÖLDEKE, *Neue Beiträge* 47 betrachtet *raǵīm*, »verflucht« als eine Entlehnung aus dem Äthiopischen; aber da die beiden Bedeutungen »steinigen« und »verfluchen« miteinander eng zusammenhängen, und dies auf gemeinsemitischen Vorstellungen beruht, ist eine solche Annahme nicht notwendig.

p. 110, vgl. 158. In dem von P o l y b i o s VII 9 mitgeteilten Eid, der von Hannibal und den anderen karthagischen Ratsherren beim Vertrag mit Philipp von Mazedonien im Jahre 216 v. Chr. geschworen wurde (vgl. PIETSCHMANN, *Gesch. der Phönizier* 181 Anm. 3), werden die folgenden göttlichen Mächte erwähnt: Zeus, Hera und Apollon; der Daimon (d. i. wohl Baʿal) der Karthager, Herakles und Iolaos; Ares, Triton und Poseidon; Flüsse, Häfen und Wasser, alle Götter, die Karthago beherrschen, alle Götter, die Mazedonien und das übrige Hellas beherrschen, alle Götter, die mit dem Krieg zu tun haben »so viele dieses Eidschwurs Zeugen sind«. Wenn die Karthager hier auch bei den Göttern der Bundesgenossen schwören, so wird das daher kommen, daß sie durch den Bund auch mit ihnen in Verbindung treten. Die ersterwähnten griechischen Götternamen müssen Universalgötter bezeichnen, die auch von den Karthagern als die ihrigen anerkannt wurden.

p. 115 i. m., vgl. 190[1]. Zu dem oft vorkommenden Zug, daß die H a n d als Folge eines Fluches oder Falschschwurs gelähmt oder angegriffen wird, vgl. *Lis.* VII 379, 6 v. u. »deine beiden

Daumen mögen, wenn du lügst, zersplittert werden und nicht genesen von Geschwüren und Lähmung«.

p. 118. Der Gebrauch von إنْ als Negat. findet sich nach Nöldekes Annahme (*Neue Beiträge* 21) speziell in Mekka und Medina.

p. 120, Z. 11 lies: 132, 2 ff.

p. 129[3]. Vgl. 217 f. الْتَّالِي bed.: wer viel schwört, *Lis.* XVIII 110. Eine große Menge von Beispielen dafür, daß die Frauen ihre Liebesschwüre nicht halten, hat al-Waššā, *kitāb al-muwaššā* p. 79 f. 92 ff. gesammelt; die am öftesten falsch schwörenden seien die Sängerinnen (p. 107, 9 f.).

p. 136. Ein Schwur bei der Verwandtschaft ist es, wenn der Araber schwört »als Bruder seiner kleinen Schwester«, Doughty II 25. Als ein Schwur bei seinem Leben ist zu erwähnen der bei dem Haupt; für die Babylonier siehe p. 16; für die Juden *Berākōt* 3 a i. f. חייך וחיי ראשך, vgl. *Mt.* 5, 36; für das Arabische *alf laila*, Būlāķ 1279, 4, 184, 8 v. u. 278, 1 v. u. وحياة راسي (ed. Habicht 3, 162, 2 v. u. وحياة راسي wird Druckfehler für dasselbe sein).

p. 137[2]. Der Vers findet sich *Kāmil*, ed. Wright 538, 15.

p. 140. Vgl. den christlichen Schwur وحق المسيح والدين الصحيح, *alf laila*, Būlāķ 1279, 4, 180, 11; 185, 1; 186, 8 v. u., oder وحق المسيح والرهبان والجاثليق والمطران ibd. 1, 299, 4 v. u.; 300, 4 oder al-Aḫṭals Schwur والصليب والقربان, *Aġ.* VII 173. Schwur bei der Verwandtschaft und Gott kommt noch vor: بالرحم والقرابة وحق العظيم; so *Diwān al-ʿāšiķ al-muḥibb al-wāmiķ Ķais b. al-Malūḥ*, Kairo 1329, p. 3.

p. 140[5]. Schwur bei der Geliebten, mit detaillierter Beschreibung derselben, de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn* p. 16; ein Verliebter schwört bei der Liebe, *alf laila*, Būlāķ 1279, 1, 232 i. m.

p. 142. Schwur bei fremden Göttern ist deshalb ein blasphemischer Scherz. So wenn der Christ al-Aḫṭal schwört »bei al-Lāt und al-ʿUzzā«, *Aġ.* VII 173 unt.

p. 144. Der Falschschwur bei (*ʿinda*) dem *minbar* des Propheten führt unbedingt in die Hölle, *Musnad Aḥmad* 2, 329 i. m.

p. 152. Doughty (I 267 f.) hat gesehen, daß jemand sich beim Herde freischwur. Es war der Schwur mit dem Zauber-

kreis, von dem es sonst heißt, daß er außerhalb des Lagers geleistet werden muß.

p. 153. Der Schwur auf das Schwert ist besonders bindend, Doughty I 502, vgl. 267 f.

p. 156[5]. Mercer hat später verschiedene babylonische und sumerische Eidesformeln behandelt, in *Americ. Journ. of Sem. Lang.*, 1913, p. 65 ff. und *Journ. of the Amer. Or. Soc.* 1913, p. 33 ff. Zu einer späteren Ausgabe seines Buches (Paris 1912) hat Hommel einen Beitrag geliefert, worin er nachweisen will, daß die Bab. eine besondere Schwurgöttin hatten, und zwar Ninā, deren Namen er Išġanna liest.

p. 158 unt. Ein Maġribiner schwört bei seiner Religion und seinem *ġarb* (dem Vaterland), Doughty I 371.

p. 161[3]. Für جَيْرِى kommt auch جَيْرِ vor. Es wird den Bestätigungspartikeln gleichgestellt, Ibn Ja'īš 1175, 5; *Lisān* V 227 f. 373, 2.

p. 163 i. m. Schwur »bei dem Himmel und dem Morgenstern« (*ṭāriḳ*), Maidānī, ed. Freytag I 370, »bei der Dunkelheit und dem Mond«, ibd.

p. 164. Der Bart Zeichen der Ehre, deshalb Schwur bei ihm, Doughty I 250. 266. 268; vgl. den Nachtrag zu p. 97.

p. 164[3]. »Er schwur ihm tausend Schwüre«, *alf laila*, Būlāḳ 4, 281 i. m.

p. 164 f. Man schwört immer »bei dem Leben« einer Sache, vgl. p. 15 und Nachtrag zu p. 136.

p. 171. In einer mir von C. van Arendonk mitgeteilten Stelle aus einer Hdschr. *Bibl. Nat. Ms. arab.* 5977 f. 12 b läßt al-Ma'mūn einen *walī* aus Ṣan'ā schwören, indem dieser seine Hand auf das Haupt al-Ma'mūns legt und sagt وحياة راسك, wohl weil al-Ma'mūn sein Herrscher war.

p. 173. Das Beschwören Gottes scheint von den Wahhābiten verworfen zu werden, *al-'aḳā'id al-wahhābijja*, cod. Landberg 126, f. 6 a.

p. 175[2]. حلفة لم تحلّل kann bed. »ein Eid, der (erfüllt, aber) nicht (auf andere Weise) gelöst wird«, Imrḳ. *Mu'allaḳa* 18.

p. 185[2]. Zu شهد = »schwören« (auch Jāḳ 4, 747, 16) vgl. וָאָעִד בְּךָ »ich ließ dich schwören« 1. *Reg.* 2, 42.

p. 190. Als Strafe für Vertragsbruch kommt bei den Assyrern die Verbrennung des ältesten Sohnes oder der ältesten Tochter vor, *KAT.* 434.

p. 194 f. Über die Schwüre im Koran hat Ibn al-Aʿrābī eine Schrift geschrieben: *kitāb al-ḳasam al-ilāhī bismi l-rabbānī*, Ḥāǵǵi Ḫalfa III 6270, Brockelmann I 445.

p. 199[2]. Vgl. für diese Bedeutung von ركب, Imrḳ. 52, 42 (ed. Ahlwardt).

p. 204[3]. Nöldeke, *Zur Grammatik des Classischen Arabisch* § 74 und *Neue Beiträge* p. 11 f. betrachtet وَٱلْأَرْحَامِ als die einzig mögliche Lesart, wobei nur die erste Bedeutung, die überhaupt vorzuziehen ist, möglich wäre.

Zum islamischen Eid vgl. Marneur, *Essai sur la théorie de la preuve en droit musulman*, Paris 1910, p. 221 ff.

p. 207. Die Wahhābiten verbieten strengstens alle andern Schwüre als die bei Allah, so auch die in Arabien gewöhnlichen وحياة فلان. Auch verpönen sie das viele Schwö ren, *al-ʿaḳāʾid al-wahhābijja* f. 6 a. 7 b; Doughty 1, 269.

p. 219. Vgl. Maidānī II 925: »ein Eid, der in die Bergpfade hinaufsteigt«, d. h. Auswege finden kann, und vgl. den daselbst zitierten Spruch »nichts Gutes an Besitztum, worüber ein Schwur ruht, und nichts an einem Eid, von dem es keine Auswege gibt«. So schwur Muḥammed ʿAlī in der Kaʿba, daß er dem Scherif Ġālib nichts Böses tun wollte — und ließ ihn dann durch seinen Sohn arretieren, Snouck Hurgronje, *Mekka* I 155. Ähnliches tat in Wirklichkeit David, als er seinem Sohn Salomo ans Herz legte, den Šimʿī zu töten, obwohl er ihm das Leben zugeschworen hatte, 2. *Sam.* 19, 24; 1. *Reg.* 1, 8.

p. 219[3]. Abū Ḥanīfa hat ein *kitāb al-maḫāriǵ fī l-ḥijal* verfaßt, Brockelmann I 171. Al-Ḫaṣṣāf † 261 hat mehrere Kommentatoren gefunden (erwähnt Ḥāǵǵī Ḫalfa Nr. 4658). Später schrieb Zain al-ʿĀbidīn b. Nuǵaim † 970: *k. al-ašbāh wa-l-naẓāʾir al-fiḳhijja ʿalā madhab al-ḥanafijja*, wo auch Eideskniffe vorkommen, s. *l. c.* Nr. 774, oft kommentiert, Gildemeister, *Catalogus manuscr. Bonn* p. 23 f., Brockelmann II 310 f. Es ist in Kairo gedruckt. Ferner: *risāla fī ṭalab al-jamīn baʿda ḥukm al-mālikī*, Brockelmann II 311; Ahlwardt, *Katalog* IV Nr. 3831, 8; 4961. Dasselbe Thema wurde von Šāfiʿiten behandelt; so Ḳazwīnī † 440 od. 460, s. Ahlwardt Nr. 4974; Ṣadr al-dīn b. al-Wakīl † 716, s. Ḥāǵǵī-Ḫalfa Nr. 775; al-Subkī † 771, l. c. Nr. 774. 775; Brockelmann II 90. Al-Asnawī † 772, Ḥāǵǵī-Ḫalfa Nr. 775; auch al-Sujūṭī u. a., die *l. c.* Nr. 4658—61

erwähnt sind. Ein Philologe wie Ibn Duraid † 321 schrieb nach mehreren Vorgängern ein Buch über mehrdeutige Ausdrücke als Anweisung für den, der zur Eidesleistung gezwungen wurde: *kitāb al-malāḥin*, ed. THORBECKE, Heidelberg 1882. Das Wort *ḥīla* hat nicht soviel die Bedeutung »Hinterlist«, »Betrug«, wie »Schlauheit«, »Klugheit«, eine Sache fertig zu bringen, wie oft חכמה. So Ṭab. I, 1054, 3 f. *alf laila*, Būlāḳ, 1, 302, 18; 303, 9.

p. 219[4]. Der Spruch wird *Musnad Aḥmad*, Kairo 1313, 1, 131, 6 zitiert.

Zitierte Bibelstellen.

2. Regum.

Jesaia.

Jeremia.

Hesechiel.

Zitierte Koranstellen.

Sachregister.

A.

B.

T (T̠, Ṭ).

U.

V.

W.

Z.

